عالم المعرفة

192

جذور الاستبداد

• قراءة في أدب قديم

تأليف:
د. عبد الغفار مكاوي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

192

جذور الاستبداد

قراءة في أدب قديم

تأليف

د . عبد الغفار مكاوي



ديسمبر 1994

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

تقديم

بعد المحنة...

كان الهدف من هذا الكتاب-الذي فرغت من تأليفه وسلمته للنشر في ربيع سنة 1990-يتلخص في أمرين: قراءة نصوص أدب الحكمة البابلية قراءة تقربها للقارئ المعاصر وتكشف له عن أعماقها الدفينة التي تراكمت عليها «طبقات» تاريخ طويل من نظم الحكم والقيم والمعرفة والوعي على مدى ثلاثة آلاف سنة أو يزيد، والنظر في جذور «اللاحرية» والظلم والقهر الذي عاناه أبناء حضاراتنا القديمة ولم تزل ظلاله و أصداؤه المعتمة تتردد حتى اليوم في صرخات الشكوى والشك والأنين التي تنبعث من تلك النصوص. ولقد فوجئت في صيف العام المذكور-مع الملايين من أبناء وطننا العربي وكل أصحاب الضمير على سطح كرتنا الأرضية الصغيرة البائسة-ب «أم المحن» في تاريخنا الحديث والقديم.

وأخذت سهام الأسئلة التي تدمي القلب والعقل تنهال علي كما انهالت على كل حريص على حاضر أمتنا ومستقبلها، بل على ماضيها نفسه إذا تذكرنا «حضوره» الدائم في وعي الأفراد والشعوب ولا وعيهم: لم حدث هذا الذي حدث وكيف وفي صالح من ؟ وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول المحنة، فهل

يمكن أن يختلف اثنان حول كونها نوعا من الانتحار الذي نندفع إليه بأيدينا، وكأننا «ننتحر»-إذا جازت هنا صيغة المبني للمجهول-أو نستدرج للانتحار؟ هل يمكن أن تكون للتراث التاريخي-أو على الأقل لبعض رواسبه التي ترسخت في اللاشعوري الجمعي-يد فيما حدث ؟ وهل يعقل أن تكون نزعات التدمير والتخريب الهمجي قد صحت فجأة من قبورها «الآشورية» أو «التترية»، ونفضت عن وجوهها الشائهة تراب التاريخ وما قبل التاريخ ؟ وإذا كان التراث يلزم ورثته دراسته ومعرفته والوعي به، أفلا يوجب عليهم كذلك أن يتجاوزوا أخطاءه وأعباءه بتراث آخر يحمل منه العناصر والقيم الجديرة بالحياة والبقاء ليصبها في نهره المتدفق صوب الحرية والتقدم والاستنارة والعدل؟ أليس التراث-أو بالأحرى خير ما فيه-هو ثورة الماضين الذاهبين، كما أن الحلم بالمستقبل والعمل في سبيل تحقيقه هو ثورة الحاضرين والآتين أو ينبغي أن تكون؟!

تداعت علي هذه الأسئلة وأمثالها كما تتداعى عواصف الرمال على شجرة وحيدة في الصحراء. وأثارت سحب الهواجس والظنون التي خالجتني أثناء العمل في هذا الكتاب ولم تفلح في تبديدها أضواء النقد والمراجعة والتحليل التي اجتهدت في تسليطها عليها. ولذلك فسوف أقتصر على بعض النقاط التي لا تزال تدور في فلك الحيرة والسؤال، لعل القارئ أن يشاركني التفكير فيها منعا لأي نوع من أنواع الالتباس وسوء الفهم، ورغبة منا جميعا في الوضوح والتوضيح:

١- إن كل من جرب مرارة المحنة لابد أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الذي يتردد بصورة عفوية في أوقات الشدائد والكوارث والأزمات: هل يعيد التاريخ نفسه ؟ وأي إنسان توافرت لديه معرفة أولية بتاريخ وادي الرافدين القديم والوسيط وشاهد آثار التخريب والتدمير والحرق والنهب التي منيت بها دولة صغيرة مسالمة في أواخر القرن العشرين، لابد أن تكون قد قفزت إلى خياله وذاكرته صور المدن السومرية في الألف الثالثة قبل الميلاد (وفي هذا الكتاب ما يفيد أن بكاء تلك المدن من أهم أبواب الأدب السومري وأشدها تأثيرا في النفس) أو صور المدن الإسلامية التي خربتها ونهبتها وسفكت دماء أهلها وانتهكت حرماتهم عساكر التتار في العصر الوسيط (مع احتلال غازان خان التتار وحفيد هولاكو لبلاد الشام في نهاية

القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي على عهد سلطان المماليك الناصر محمد بن قلاوون، واحتلال تيمورلنك لها في سلطنة الناصر فرج بن الظاهر برقوق في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي). وربما فكر كذلك في طاغية أوروك (الوركاء) السومري المتأله جلجاميش، على نحو ما عبرت الملحمة البابلية الشهيرة عن مظاهر بطشه واستبداده بشعبه، ولهاثه الأناني وراء الشهرة والمجد، وطموحه المهلك إلى الخلود الذي استأثرت به الآلهة من دون البشر، وذلك قبل «تطهره» التدريجي من طغيانه، واتجاهه-بعد موت صديقه إنكيدو وضياع نبتة الخلود من يده-إلى تأسيس الخلود الوحيد المتاح للبشر الفانين على الأرض، ألا وهو تخليد الذكر بالبناء الحضاري والعمل في سبيل المجموع (وذلك هو التفسير الذي أخذ به بعض العلماء كما تبناه كاتب السطور).[1]

غير أن القليل من التفكير يؤكد أن التاريخ لا يعيد نفسه أبدا، وأن لكل حادثة من الحوادث التاريخية التي تبدو متشابهة أو متقاربة طبيعتها الخاصة وسياقها المحدد بظروفها وأسبابها ونتائجها المختلفة. أضف إلى هذا أن علم التاريخ الذي يبحث عن الحقيقة الموضوعية الخالصة لا يجوز له أن يصبح فرعا لعلم الوراثة أو علم النفس والطباع.. وإذا كان الطغيان الذي تعددت أشكاله ودوافعه وآثاره على مر العصور هو الذي يوحي بذلك التشابه، فإن هذا لا يعفي المؤرخ من دراسة كل حالة على حدة، وتمحيص كل حادث في سياقه الخاص، حتى لا يقع في مخاطر الإسقاط والهوى والتعميم.

2- ومع ذلك فإن (معرفة لما التراث معرفة دقيقة وعالة استعادته أو «استحضاره» في وعي الحاضرين ضرورة لا مفر منها بحكم «تاريخية» الإنسان نفسه، لاسيما في مواجهة المحن والكوارث التي تدمر نظم العقل والواقع والقيم والشعور. ولا يمكن في مثل هذه المواقف النهائية أو «الحدية» أن يلام الإنسان إذا قرن الحاضر بالماضي، أو ربط بينهما حيث لا يوجد رباط سببي ضروري يجمع بينهما، بل إننا لنلتمس له العذر إذا ذهب إلى حد تحميل الأقدمين وزر الفظائع التي ارتكبت أو بعض هذا الوزر، مع علمه بأن أولئك الأقدمين قد أصبحوا اليوم-مع أجيال متلاحقة من أحفادهم-بقايا تراب تحت أكوام تراب، و أن جنون القتل و التدمير و التعذيب و النهب و السلب كان شيئا عاما و مألوفا بين معظم القبائل و الأقوام في تلك

العصور (كالحيثيين و الحواريين و العيلاميين بجانب البابليين و الآشوريين). و سواء تصور وجود رواسب من تراثهم استمرت تحمل عملها في ظلمات «اللاوعي الجمعي»، أو تصور وجود «نمط أولي» أو «نموذج أصلي» للطاغية وللطغيان لم يستطع الإخلاف أن يقتلعوا جذوره من غياهب أعماقهم، أو عدل عن أمثال هذه التطورات و استبعدها بوصفها غير علمية، فإن «الحكمة» التي لا أشك في أنه سيخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوء الأهوال التي جرت في الماضي و الحاضر هي أن «تراث» الطغيان و ما يلازمه من العسف و الظلم، و القهر و الفقر، و اليأس و البؤس.. الخ أقدم بكثير مما نتخيل عادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات- و أقصد بها الحرية-قد بات أمرا لا يحتمل التهاون أو التأجيل.

3- لعل الحكمة الحقيقية من هذا كله هي أننا لم نسيطر بعد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان في تاريخنا القديم و الحديث و المعاصر، و لم نستطع بعد أن «نقبض عليها» بالفكر-إن جاز هذا التعبير-و لم نسلط عليها أضواء البحث العلمي الجاد في كل أبعادها، وذلك على الرغم من الكم الهائل من الكتابات و الخليلات و التفسيرات التي قدمت الحديث والمعاصر بوجه خاص. و مع أن مفهوم الطغيان يرتبط بمفاهيم أخرى عديدة تنتمي إلى عائلته المشؤومة، كالاستبداد و التسلط و الحكم الفردي المطلق و الدكتاتورية و الشمولية.. الخ، و مع أنه لا تقتصر على حاكم أو نظام بعينه، و إنما يمد ظلال لعنته الكئيبة على مختلف وجوه حياتنا وتفكيرنا وسلوكنا وتعليمنا وإدارتنا ... الخ، ويثمر ثماره المسمومة في ألوان التعصب و التطرف و ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة التي نشقى اليوم بغصصها ونتوجس خيفة من أخطارها، بل وفي ردود الفعل المتشنجة عند الكثيرين ممن يتصدون لها، فإن المشكلة الأساسية تظل قائمة، وهي أن الطغيان لم يأخذ حقه من اهتمام الدارسين والباحثين في العلوم الإنسانية بوجه خاص، على الرغم من أنه هو رأس المشكلات والأزمات وأولاها بالدرس والتحليل والنقد والعلاج، وأن مفهوم الشرق في نظر الغربيين-منذ أرسطو ونظريته عن الاستبداد والطغيان الشرقي التي عرضها في «السياسة» و «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حتى هيجل وكثيرين بعده إلى يومنا الحاضر-يكاد يكون مرادفا لمفهوم الطغيان أو الاستبداد وبالعكس، وأن كابوسه الخانق-أو بالأحرى

كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال-قد خيمت على تاريخ هذه المنطقة من العالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد، وإن لم تعدم كذلك حركات التمرد عليه، والثورة في وجهه، ولا دماء الشهداء الذين تحدوه وسقطوا صرعى جبروته واستبداده.

والواقع أن المهمة المنتظرة من الشرقي المشتغل «بعلوم الحكمة» هو تحديد معاني المصطلح وتتبع «بناءاته» المختلفة باختلاف المكان والزمان والسياق، ومحاولة وضع مبادئه وعناصره ونظمه-أو بالأحرى «لا-نظمه» المناقضة لكل نظام ممكن على مستوى النظر والعمل واللغة والاجتماع.. . الخ كما سبق القول-وبلورتها في نسق محكم مترابط سيكون هو الشرط الضروري لإقامة النسق الفكري المقابل له في جدل الصراع الحتمي الذي كتب على أبناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه في سبيل تأسيس الحرية التي سميتها بداية البدايات. في هذا النسق الأخير يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر، والنهضة والوعي والتحضر، والتغيير والتنوير والتصوير التي لم تزل مشتتة على أقلام المخلصين من دعاتها والمضحين بحق في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية الحديثة عند روادها الكبار. إن الضد لا يعرف إلا بضده. وقد أوضحت المحنة الأخيرة بما فيه الكفاية أن إزاحة الطغيان وتناقضاته الدامية المنافية كما قلت لكل أنظمة الحياة والعقل والعمل-هي البداية الحقيقية على الطريق.

4- ترتبط بما سبق ضرورة أخرى، وهي أن ينطوي النسق أو النظام السابق الذكر على «حكمة الرجل الصغير» أو رؤية الإنسان العادي الذي ظل على الدوام هو الضحية الأولى والأخيرة للطغيان، كما أهملته الفلسفة أو كادت، باستثناء معظم «فلاسفة» الشرق الأقصى في الصين بوجه خاص، وبعض الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية والعربية.[2]

إن التغلغل في أزمات الإنسان العادي وآلامه الجسدية والروحية، وفي أحشاء واقعة الذي يغص بالأحزان والآمال الفردية والجماعية المحبطة، وتحليلها وردها إلى عناصرها و«ثوابتها وبناها اللازمنية»-كما يقول اليوم بعض اللغويين-و«المصالح» الكامنة وراءها.. . الخ، وسط خضم التحولات والضغوط التي تنهال عليه وتجرفه بعيدا عما نسميه الأصالة والهوية وتحقيق الذات والإبداع والحرية... الخ كل ذلك هو الضمان الوحيد سيلا

يغترب «التفلسف» عن حقيقته وواقعة، أو تغترب الحقيقة والواقع عنه، سواء تمثل هذا الاغتراب من ناحية في الإطلال عليها من برج منطقي وجدلي متعال عليها، أو من ناحية أخرى في السقوط في حمأة التشوش الغوغائي والخطابي وحمياه، والغرق في دوي الطبول والأبواق التي تدق عليها وتنفخ فيها الأنا النرجسية المتضخمة الملهوفة-وسط مآتم القيم وفواجع البشر!-على الشهرة الرخيصة والمجد الزائف. ولعله أن يكون كذلك هو البداية الحقيقية-أو إحدى البدايات على أقل تقدير-للتأسيس النظري والمنهجي ل «فلسفة عربية» مستقلة وحميمة كثر التساؤل عنها وطال افتقادها وانتظار فجرها الذي بدأت خيوطه الأولى في الفترة الأخيرة في اختراق ظلمات الليل العربي على استحياء.. إن الرجل العادي أو الإنسان الصغير كما يسمى في بعض اللغات، ينتظر «سقراط الجديد» الذي لا يكتفي بمحاورته وتجريب ذكائه عليه، وإنما يتوقع منه أن يلتفت إلى عذابه ومعاناته المأسوية التي يكاد تاريخ الفلسفة أن يخلو منها (كما تقول ملاحظة عابرة وعميقة لفيلسوف الحياة والاجتماع جورج زيميل 1858-1918)، وذلك قبل أن «يبلورها» في نسق فكري مترابط يعكس-بالأفكار-واقعة الممزق المضطرب.. وليس معنى هذا أن نطالب «المتفلسف» العربي بأن يكون شاعرا وفنانا، ولا حتى بأن يكون باحثا ميدانيا، بل معناه أن نطالبه بالبدء من التجربة الحية، ومشاركة «الناس» (الذين طالما تجاهلهم الفلاسفة!) مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم... الخ بما هو مواطن وشريك، قبل تحليلها وتفسيرها وردها إلى شروطها وأسسها الأولى. فالفلسفات الكبرى تؤكد أنها لم تخل أبدا من قدر من المشاركة في «الواقع» والتعاطف معه أو الاندهاش منه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه، وأنها لم تنفصل عنه تماما ولا قصرت في القيام بدورها النقدي له بأساليبها الصورية والتعميمية المجردة وغير المباشرة. وربما تكون مشاركة الناس حياتهم، وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم، وتقديم دليل عقلي وعملي يوجه تفكيرهم واعتقادهم وسلوكهم، ويساعدهم على «اصنع» حاضرهم وتشكيل مستقبلهم، إلى غير ذلك من مهام معرفية وأخلاقية وجمالية، ربما تكون هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقاة على كتفي «سقراط العربي» الذي صهرته نيران المحنة[3]. ولو تمعن القارئ في الحكم والأمثال الشعبية والأقوال السائرة على ألسنة البابليين

في هذا الكتاب، لعرف أن استخلاص الصور والمبادئ «القبلية» الكامنة فيها وفي نظائرها عبر التاريخ العربي وفي كل آدابه الشعبية، ثم صياغتها في نسق فكري يبدأ من التجربة القديمة المتجددة مع صور الطغيان على اختلاف أبعاده وظروفه، لو فعل ذلك وبدأ من هذه البداية «الاستقرائية» لأمكن القول إنه قد بدأ أيضا في وضع قدميه على الطريق الطويل نحو فكر عربي مستقل وناج من واقعة، ومتحرر من القوالب الجاهزة التي طالما حشر فيها رغم أنفه.

5- لقد كتبت الصفحات الأولى من التمهيد العام لهذا الكتاب (تحت عنوان: حكمة بابل، فلسفة هي أم حكمة؟) وفي «خلفيتها» بعض الأفكار السابقة. وكان هدفي منها هو تفنيد الرأي الشائع-صراحة أو ضمنا-بين معظم مؤرخي الفلسفة الغربيين وأتباعهم من الشرقيين، وهو أن الفلسفة-بمعناها العقلي والمنهجي الذي اتخذته منذ نشأتها مع العلم، ومحاولاتها للانفصال عن الدين والأسطورة، في مجتمع دولة المدينة اليونانية الحرة-شيء غربي-محض، وأن «حكمة» الشرق-الدينية والأخلاقية المتجهة في جملتها إلى الخلاص والتطهر والتوافق مع الطبيعة الخارجية أو الداخلية لا السيطرة عليها والتحكم فيها!-كانت في أفضل الأحوال مجرد تمهيد لها أو طرقات على بابها أو بشائر من نور فجرها، بحيث يستطيع المؤرخ الغربي أن يغفلها من حسابه دون أن يشعر بالخسارة أو بتأنيب الضمير!.

وقد ناقشت بشيء من التفصيل هذا التمركز الغربي حول الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر والإنسان والطبيعة، وانتهيت كما انتهت قبلي صفوة من الباحثين الغربيين والشرقيين[4] إلى استحالة إنكار وجود «فلسفة» شرقية بالمعنى العام الذي يفهم من مجموعة الرؤى الكلية والمواقف التأملية في مغزى الحياة والموت، والخلق والمصير، والخير والشر، والعدل والظلم، والاختيار والجبر... الخ، مهما جاءت هذه التأملات في الإطار الديني والأخلاقي الموروث، وفي لغة المجاز الشعرية والأسطورية. والحق إن هذه القضية تكاد اليوم أن تكون محسومة، إذ ترسخ الاقتناع لدى المنصفين المتعمقين من الغربيين أنفسهم بأن للحكمة الشرقية حقها المشروع في الوجود داخل الإطار النوعي الخاص بها. لكن الأهم من ذلك-في تقديري المتواضح-هو المهمة الملقاة على أبناء الشرق أنفسهم-والعرب بوجه خاص-

في تشييد أبنيتهم النظرية وأنساقهم الفكرية والمعرفية التي تنبع-كما ذكرت- من تجارب واقعهم المأزوم، وتتمتع بقدر معقول من الاستقلال والخصوصية التي لا تنزلق إلى مهاوي التعصب، ولا تندفع إلى التطاول على «الآخر» بدلا من نقده نقدا حرا أمينا، أو التحدي الفج الذي تتردد صيحاته المتشنجة كثيرا في هذه الأيام. وأحسب أن مواجهة المعاناة القديمة المتجددة من الطغيان على اختلاف صوره تأتي في مقدمة هذه التجارب، كما أن محاولة «بلورتها» فكريا، كما سبق القول، يمكن أن تكون إضافة أساسية إلى الفلسفة أو «الحكمة العالمية» كما سماها «كانط»، وخطوة مهمة على طريق الأصالة المنشودة من جانب الشرقي الذي يواجه في الوقت نفسه محاولات ضارية مستميتة على كافة المستويات لتكريس تبعيته لنموذج الآخر المستغل المهيمن، كما يمكن أن تساعده على الخروج من مأزق الحكم عليه بالانتحار الحضاري والانقراض المعنوي «بفضل» طغاته المتخلفين و«لا-نظمهم» المتخلفة، وبأيديهم هم قبل أيدي الآخرين الذين نسارع باتهامهم بدلا من البدء بأنفسنا.

6- وأخيرا نصل إلى الكلام عن التفسير الذي توخيته لهذه النصوص القديمة بغية قراءتها قراءة كاشفة ومتعاطفة كما سبق القول. ومن الصعب الحديث عن فلسفة ذات مناهج متعددة (وهي فلسفة التفسير أو الهيرمينويطيقا) تعبر كذلك عن رؤى ومواقف مختلفة من تجربة النص وطرق تأويله وقراءته وقراءة مؤلفه ومتلقيه جميعا وشروطها الموضوعية والمنهجية التي لا تستغني عنها أية تجربة علمية، مهما تعذر الفكاك من طبيعتها الذاتية والتاريخية التي يفرضها تلاقي أفاق التفسير السابقة وتفاعلها. والواقع أن أصحاب هذه الفلسفة مازالوا مشغولين بالإشكالات النظرية والمنهجية المرتبطة بتأسيس هذا النظام المعرفي الجديد، ومازالت آراؤهم التي ينطلقون منها في التفسير شديدة التباين: فمن أنطولوجية-فينومينولوجية-أو ظهورية في الوعي والشعور الحدسي الذي يتجه لرؤية الحقائق والماهيات والمقومات الأساسية رؤية حية (هيدجر)، إلى «خبرية» تجريبية تعتمد على تكشف الحقيقة بعيدا عن المنهج «العلمي» وتصوراته الموضوعية الحديثة، وعلى انصهار أو تلاحم آفاق التفسير الذاتية في التقريب بينها رغم الحواجز الفاصلة (جادامر)، إلى تطويرها للتفسير بحيث يصبح منهجا عاما لتفهم المعنى الكلي في العلوم الإنسانية (إميليو

بيتي)، إلى الاهتمام ب «المصالح» المتضمنة في أفعال المعرفة والتواصل اللغوي ونماذجهما (هابرماس)، وعلاقة هذا كله بالمأثور اللاهوتي والرومانسي في تفسير النص الديني والأدبي والتاريخي، وإن لم يمنع هذا من الاتفاق بينهم بما يشبه الإجماع على رفض النزعات الطبيعية والوضعية الساذجة في المعرفة والوجود، وتبنيهم في كل الأحوال (باستثناء هانز ألبيرت-تلميذ بوبر وصديقه-ونزعته العقلانية والطبيعية في المعرفة) للنزعة الإنسانية (الأنثروبولوجية) والفردية في فهم الكيان التاريخي والذاتي الذي نسميه النص من داخله بوصفه كيانا إنسانيا متفردا يختلف عن كل ما هو طبيعي وموضوعي، ويقتضي في تجربته وتفهمه وتفسيره مناهج مختلفة عن مناهج التحليل والتعليل في العلوم الطبيعية (وذلك على نحو ما أكد «دلتاي 1833-1911» أحد رواد فلسفة الحياة التي تقوم عنده على «التفهم الكلي» لما هو متفرد في الإنسان والتاريخ وعصور الحضارة ونماذج الأدب والفن..)

ولما كان المجال لا يسمح بالخوض في هذه المشكلات النظرية والمنهجية، فقد اقتصرت على تقديم نبذة شديدة الإيجاز عن هذا الفرع المعرفي الجديد،[5] لعلها أن تلقي شيئا من الضوء على فلسفة التفسير التي اكتفيت منها بالجانب الذي يتجاوب مع نزعتي إلى التعاطف مع هذه النصوص أو غيرها فيما قدمت من قبل من دراسات ومقالات، وذلك قبل أن أعرف عن تلك الفلسفة شيئا يمكن أن يرقى إلى مستوى المعرفة بالمعنى الدقيق.. ويبقى التفسير الذي حاولته لنصوص الحكمة البابلية عملية استعادة إبداعية للنص الذي ألفه أو دونه الشعراء والكتاب البابليون، مع وضع المصاعب والمحاذير التي ذكرتها مرارا في ثنايا هذا الكتاب موضع الاعتبار باستمرار: كالجهل باللغة الأصلية والكتابة المسمارية، وتعذر أي محاولة لاستكنا أعمال النص بصورة مرضية من نواحيه الدلالية والإشارية، بجانب الفروق الشاسعة التي تفصل المفسر لهذا النص عن مبدعيه ومتلقيه الأصليين من حيث الزمان والسياق الحضاري والديني والمعرفي... الخ، الأمر الذي يجعل من الصعب-إن لم يكن من المستحيل !-تفهم الحالات والمواقف النفسية والذهنية التي جربوها وقصدوا إليها، ناهيك عن تقمصها واستعادتها.. ومع ذلك فإن هذه المصاعب التي لا يستهان بها لم تثبنني عن محاولة الحدس ب «الرسالة» التي أراد الكاتب أو الكتاب الأصوليون تبليغها، رغم المحاذير

الصريحة والخفية التي قيدت حريته في التعبير عن تلك الحالات والمواقف وتجسيدها في أشكال موضوعية مقروءة أو مسموعة (راجع التمهيد العام، الجزء الخاص بمفهوم الأدب والإبداع).

7- وأيا كان الرأي في هذه القراءة لنصوص الحكمة البابلية وتفسيرها، فسوف تبقى مجرد إمكانية مفتوحة على إمكانيات قراءات وتفسيرات أخرى ربما يقدر لها أن تكون أكثر توفيقا وأقرب إلى الموضوعية والدقة في استخدام الأدوات العلمية والمنهجية والنقدية. والمهم أن «خطاب» هذه النصوص قد ترددت معانيه-أو على الأقل ما فهمته واستشعرته منها!-على ضوء رؤيتي للوجود العربي المأزوم، ومن خلال تجربتي وتجربة أبناء جيلي الذين قضوا معظم عمرهم في ظل اللاحرية والاستبداد. وأحسب أن أدنى مشاركة في «روح» هذه النصوص يمكن أيضا أن تشاركني في جزء من تفسيري إن لم يكن فيه كله، وربما أيدتني فيما ذهبت إليه من آراء حول الطغيان والضرورة لمواجهته وتجاوزه على مستوى الفكر والعمل.[6]

8- وأخيرا فقد حاولت قدر طاقتي أن أوازن كفتي الذاتية والموضوعية، والتعاطف والإنصاف، وألا أجازف بأي تعميم أو إسقاط قبل تجربة النصوص نفسها، متحاشيا فرض أي أحكام مسبقة على حضارة نعتز بكال جميل وجليل فيها، كما نخضعها للتفسير والنقد شأنها شأن كل ما أنجزه اللاإنسان في التاريخ.

وإني لأتمنى أن يكون هذا الكتاب دعوة مفتوحة لإعادة قراءة نصوصنا القديمة والوسيطة والحديثة، بعد محنة مروعة تقتضي من الجميع نقد كل شيء على الإطلاق ومراجعته مراجعة جذرية، حتى لا تتكرر في حياتنا أو حياة أولادنا وأحفادنا-لا قدر الله-محن أخرى أدهى وأمر. وأشد في تقديري هو الباب الوحيد الذي ننفذ منه إلى الوعي والتقدم والتحرر والتغيير وسائر القيم التي يسعى خيرة أبناء هذا الجيل لترسيخها، ولا يسأمون من الدعوة إليها والحديث عنها، مهما قيل عن حديثهم وتفكيرهم إنه ضرب من تمنيات «اليوتوبيين» وأحلامهم التي لم ينجح معظمهم حتى الآن في تجسيدها في مواقف عملية وأنظمة وأشكال موضوعية ونسقيه.. فهل آن أوان تحقيق هذه الأحلام بالأفعال الواعية وفي طليعتها فعل النقد والتفسير؟.

ألا يقتضي هذا أن تكتمل معرفتنا بحاضرنا وواقعنا من خلال معرفتنا

«بتحقيقات» ذاتنا التاريخية عبر المحصور، وبتصميمنا على إرادة «صنع» المستقبل الذي يولد «هنا» ويبدأ «الآن»، أي تصميمنا-كما أكدت أكثر من مرة-على البدء من بداية البدايات ؟

ألا يستوجب كذلك-من واقع ما يجري على الساحة الثقافية منذ سنوات من مناقشات ومجادلات حول الحرية والتغيير والتنوير لم تخل في بعض الأحيان من التشنج والعدوانية وإدانة الآخرين-أن يبدأ بعض دعاة هذه القيم الغالية بأنفسهم قبل أن يفكروا في تغيير غيرهم وتغيير واقعهم ؟!

وفي النهاية أرجو أن يكون هذا الكتاب بدوره مجرد بداية تتبعها خطوات أوفر حظا من العلم والتدقيق والتحقيق. وإني لأشكره سبحانه إن كنت قد وفقت، وأسأله العفو الشفرة إن كنت قد أخطأت، فمنه وحده الخير والسداد، وإليه ألجأ، وإليه المصير.

القاهرة و الكويت

في شهر أبريل 1992

عبد الغفار مكاوي

الهوامش

(1) وذلك في المقدمة التي صدر بها ترجمته لملحمة جلجاميش (مطبوعات جامعة الكويت 1994) وفي المسرحية الملحمية التي استوحاها منها (وظهرت في سلسلة كتاب الهلال، العدد 494، شعبان-فبراير 1992 تحت عنوان: هو الذي طغى-محاكمة جلجاميش) وفي بحث بعنوان «جلجامش وجذور الطغيان، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 42، شتاء 1993).

(2) ترتبط هذه الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية بأسماء مذاهب ومدارس وشخصيات نذكر من أهمهم الكاتبين-وبخاصة ديوجينيس ومصباحه الشهير!-والرواقيين وسقراط وديكارت وفيشته ومارس وبعض النفعيين ا والواقعيين السذج والجدد والبراجماتيين أو العمليين وأصحاب الموقف الطبيعي أو الإدراك الفطري من التحليليين المعاصرين-مثل جورج مور بوجه خاص وأتباعه-والنقديين من الجدليين الاجتماعيين من مدرسة فرانكفورت الذين دارت أفكارهم حول اغتراب الفرد «وتشييئه» نتيجة القمع والهيمنة والقهر في ظل الأنظمة الرأسمالية والشمولية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وقد ارتبطت في تراثنا الفكري-الفلسفي والكلامي والصوفي-إلى حد ما بأسماء عدد من الفلاسفة-مثل الفارابي وإخوان الصفا وابن رشد-والمتصوفة والفقهاء وفلاسفة التاريخ والاجتماع كالمعتزلة والحلاج وابن تيميه وابن خلدون. والأمر يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من البحث والاستقصاء.

(3) راجع لكاتب السطور: لم الفلسفة؟ الإسكندرية، منشاة المعارف، 1981، ص 49 وبعدها، ص67-87.

(4) راجع على سبيل المثال لا لحصر المقدمتين اللتين كتبهما الدكتور فؤاد ذكريا لترجمته لكتاب برتراند رسل حكمة الغرب بجزأيه، سلسلة عالم المعرفة، العددين 62 , 72، الكويت.

(5) لم يعد هذا الفرع المعرفي مجهولا في لغتنا، لا من الناحية النظرية ولا التطبيقية، وذلك بفضل الجهود الطيبة لبعض أساتذة اللغة والنقد الأدبي والفلسفة عندنا، وإن تكن حتى الآن قليلة ومحدودة بالقياس إلى المساحة التي تشغلها فلسفة التفسير-أو التأويل كما يسميها بعضهم-في الفكر الفلسفي المعاصر. وتجدر الإشادة بجهود الأساتذة والدكاترة نصر حامد أبو زيد في تفسيراته-أو تأويلاته !-لنصوص ابن عربي والمتكلمين والنحويين والمفسرين المسلمين، ولمقاله الهام عن الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص (مجلة فصول للنقد الأدبي، 1985) وعاطف جودة نمر في كتابه عن النص الشعري ومشكلات التفسير (القاهرة، مكتبة الشباب، 1988) بجانب العدد الخاص من مجلة (ألف ! مجلة البلاغة المقارنة، التي يصدرها قسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، ربيع 1988).

(6) مبلغ علمي أننا لا نملك حتى الآن بحوثا نقدية وعلمية دقيقة لنظم الطغيان والقهر على اختلافها في تاريخنا الطويل، وإن توافرت الدراسات والقراءات العديدة للنظم المعرفية والفكرية والثقافية، وتنوعت حظوظها من الدقة والموضوعية أو من التشوش والاضطراب. إننا نفتقد اليوم أمثال هذه الدراسات النقدية والتحليلية للعقل التاريخي والسياسي التي أصبحت بعد المحنة مطلبا ملحا لن و بعجز عن تحقيقه القادرون المتمكنون ؟ هؤلاء الذين يعلمون أن لمثل هذه

الدراسات نماذج عديدة عند الآخرين الغربيين، ومنها دراسات ميشيل فوكو المعرفية أو (الحفرية) للجنون والجريمة وأنظمة الرقابة والعقاب، ودراسات يورجين هابرماس عن تحولات الرأي العام الأوروبي منذ القرن السابع عشر.. وأحسب أن الأمر يحتاج إلى تكاتف الدارسين لبلورة فكر سياسي عربي بالمعنى العلمي والفلسفي الدقيق.

تمهيد عام

يضم هذا الكتاب نصوص الحكمة البابلية التي حفظها الزمان على الألواح الطينية بالخط المسماري، واستطاع علماء الآثار واللغات السومرية والأكدية (البابلية والآشورية)-بعد جهود مضنية رائعة استمرت زهاء قرن ونصف قرن-أن يقدموها في أصولها الأولى أو في ترجماتها المختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة. وهو يتابع نصوص هذه الحكمة على اختلاف أشكالها وأساليبها في أدب وادي الرافدين الذي لم ينفصل عن حضارته الدينية بوجه عام، فيبدأ بأهم نصوص الحكمة وأشهرها، وهي النصوص الثلاثة المعروفة في التراث البابلي والعالمي تحت هذه العناوين والأسماء: «لأمتدحن رب الحكمة» (ويعرف أحيانا باسم أيوب البابلي أو بالكلمات التي يبدأ بها الأصل وهي «لدلول-بيل-نيميقي»)، والحوار بين المعذب والصديق، وحوار السيد والعبد. ثم ينتقل إلى «تجليات» هذه الحكمة في النصائح والنواهي التي كان يوجهها الآباء والحكماء لأبنائهم أو للأمراء الذين عهد إليهم بتربيتهم، وفي التراتيل والصراعات الدينية لبعض الآلهة، والمناظرات الأدبية والحكايات الخرافية على لسان النبات والحيوان، حتى يصل إلى «الحكمة الشعبية» التي تظهر في الحكم والأمثال والأقوال السائرة.

ويبدأ الكتاب بمدخل إلى الحكمة البابلية يستهل بمحاولة تحديد مفهوم الحكمة وتمييزه عن مفهومها

في أسفار العهد القديم وفي التراث العقلي والمنهجي اليوناني الذي اصطلح على تسميته بالفلسفة. ويتبين من ذلك التحديد أن مفهوم الحكمة لم يقتصر على البراعة في طقوس السحر والعبادة وطرد الأرواح الشريرة من أبدان المبتلين بالمرض والعذاب، وإنما اتسع في نصوصها المتنوعة فاشتمل على معان أخلاقية، وتأملات كونية، ومشكلات عقلية عبرت في صور مختلفة عن رؤية الإنسان في حضارة أرض النهرين للوجود والمجتمع، والخير والشر، والعدل والظلم والمصير.

ويتتبع «المدخل لما أصول «حكمة بابل» عند السومريين[1] الذين قدموا النموذج الحضاري والثقافي الذي بقي حيا مؤثرا حتى بعد زوال دولهم، وخراب مدنهم وانقراض شعوبهم. فالمعروف أن البابليين والآشوريين قد أخذوا عن السومريين نظام الكتابة بالخط المسماري، كما نقلوا كنوزا ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم في الخلق والبعث، ومن أشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية، ثم طوروها بعد ذلك في أعمال أكثر نضجا وثراء، (وأشهر الأمثلة على ذلك هي ملحمة (جلجاميش لما التي أقام البابليون على أصولها القصصية السومرية بناء ملحميا رائع الكمال والجلال).

بيد أن تفكير البابليين ونظرتهم إلى الحياة والعالم قد اختلفا مع مرور الزمن وتحت تأثير عوامل التغير والتطور السياسي والاجتماعي والثقافي عن تفكير السومريين، كما تغير تفكير البابليين أنفسهم وتصورهم للعالم والقيم، وموقفهم من العلاقة بين الإنسان والآلهة منذ الألف الثانية قبل الميلاد، بعد أن اتخذت الآلهة ملامح إنسانية واضحة، و(أسقط) الإنسان قيمه وقوانينه الأخلاقية والتشريعية على الكون في مجموعه، ، و بدأ-كما قلت-في التساؤل عن معاني الخير والشر، والعدل والظلم على المستوى الإلهي والكوني والبشري، وعن ذنبه فيما يصيبه من مصائب على الرغم من تقواه وطاعته المطلقة للآلهة. ويتتبع «المدخل» بشيء من التفصيل الأسباب المحتملة لهذا التطور الذي تمخضت عنه أروع نصوص الحكمة البابلية المعبرة عن المشكلات العقلية والأخلاقية والوجدانية التي اشتدت حدتها حول الألف الأولى قبل الميلاد، وعن نزعات الشك والحيرة والتشاؤم ؤ(التعب الحضاري) التي تصورها النصوص الأساسية الثلاثة التي سبق ذكرها، والتي تتناول قضية اضطهاد الأبرار الصالحين، إلى جانب معالجتها مشكلة

الموت الذي يبدو أنه كان منذ العصور المبكرة هو «الظلم الأكبر» عند السومري والبابلي، لاسيما إذا تذكرنا الصورة المظلمة المرعبة التي لازمتهما عن العالم السفلي أو «أرض اللاعودة»، وتفكرنا في الصورة الفاجعة المؤثرة التي تقدمها «جلجاميش»-في بعض القصص السومرية المجتزأة التي بقيت منها، أو في الملحمة البابلية-عن صراع الإنسان لمقاومة الموت وشوقه الجارف إلى الخلود.

ويحاول الكتاب أن «يقرأ» هذه النصوص المهمة قراءة متفهمة متعاطفة، بعيدة بقدر الإمكان عن التسرع في إطلاق الأحكام «القبلية»، والتعسف بفرض الآراء والتفسيرات التي تصبها في قوالب وأطر ووجهات نظر غريبة عنها. ولذلك تلجأ إلى تجربتها تجربة باطنة تعتمد على استشعار روح النص ودلالته ورسالته من داخله، مع وضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي المحدد، وتوخي الدقة والحذر والالتزام بآراء الثقاة في كل الأحوال. ولا شك أن «الذات» القارئة لم تستطع أن تحقق هذا النهج التأويلي (أو الهيرمينويطيقي) الباطن على الدوام، إذ منعها من ذلك عجزها-الذي لابد من الاعتراف به والاعتذار عنه !-عن قراءة النصوص في لغتها الأكدية الأصلية، واضطرارها في بعض الأحيان إلى قراءتها على ضوء المحنة التاريخية والحضارية الراهنة التي تعانيها «الذات» العربية الجماعية والفردية على السواء.

وقد كان من الطبيعي أن تواجه مثل هذه القراءة-التي تتحاشى التعميم وإطلاق الأحكام المتسرعة بقدر الإمكان-بصعوبات ومشكلات لا يستهان بها. فهناك مشكلة الإطار التاريخي والحضاري الذي يفترض الإلمام به قبل الشروع في المحاولة. ومع أن هذا الكتاب ليس تاريخا لحضارة أرض الرافدين، فإن قراءته لا تستغني عن قدر من الإلمام بتاريخ هذه الحضارة، في خطوطه المجملة وعصوره الأساسية. ولذلك وضعت في بدايته لوحة زمنية موجزة تبين أهم عهوده وسلالاته وملوكه، ولوحة أخرى بمعالم التطور الأدبي والفكري في مراحله التاريخية والسياسية البارزة، مع خريطتين تساعدان على تعرف جغرافيته التي لم تتوقف عن الحركة والتغير، ومواقع أهم الدول والمدن الأثرية وأسمائها القديمة والحالية. غير أن المشكلات التي تتصل بالمنهج والمفاهيم والتصورات كانت في واقع الأمر أصعب وأدق.

ولست أدري إن كنت قد اهتديت فيها إلى الصواب، إذ يكفيني-وأنا الغريب عن مجال التخصص اللغوي والأثري-أن أطرحها وأوجه النظر إليها، لعلها أن تثير لدى المهتمين أسئلة وإشكالات أخرى تتعلق بتراثنا و«هويتنا» وجذورهما الممتدة في حضارتنا وتاريخنا القديم، أو في عصورهما المختلفة ومراحلهما المتتالية بوجه عام (وهي التي لم تزل بحاجة إلى قراءات تفسيرية أو «تأويليه» متعمقة لنصوصها وشواهدها المختلفة في سياقاتها التاريخية والاجتماعية المحددة).

وتتركز المشكلات والإشكالات التي رأيت من الضروري التعرض لها في هذا التمهيد العام في عدد من الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها بقدر طاقتي وعلمي المحدود: حكمة بابل، فلسفة هي أم حكمة، مفهوم الأدب ودور الإبداع أو المبدع فيه، معنى التاريخ وهل هو من صنع الآلهة أو البشر الفانين، والأسطورة-مغزاها عند أهالي أرض النهرين القدماء وإمكانات التفسير والاستكناه لدينا نحن.

وأخيرا تأتي قضية استلهام هذا التراث القديم ومدى ما تحقق منه عند بعض المبدعين وما يرجى أن يتحقق.

١- حكمة بابل: فلسفة هي أم حكمة؟

لو نظرنا في أغلب الكتب التي وضعت عن تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها إما أن تتجاهل الفلسفة الشرقية تماما، وإما أن تكتفي بنبذة موجزة عن أهم الاتجاهات والمدارس في الفلسفة الهندية والصينية[2]، مع إغفال «الحكمة القليلة الشأن» عند المصريين وسكان أرض الرافدين القدماء والعبرانيين كل الإغفال، أو تذكرها في أفضل الأحوال بصفحة أو فقرة وحيدة أو سطور قليلة، وحجة مؤلفي هذه الكتب أن هذه الحكمة لا تؤلف نسقا مترابطا يشبه تلك الأنساق العقلية المتكاملة التي نجدها في بعض المدارس الفكرية في الهند والصين، وأنها لا تسمو إلى مستوى التفكير المنهجي والبرهاني الذي تميز به اليونان، وحاولوا أن يؤكدوا استقلاله عن الاعتقاد الديني والخيال الأسطوري والتعبير الشعري الوجداني.

ولو تأملنا ما قاله كانط العجوز (1724-1804) في إحدى رسائله من أن جهده الفلسفي كله قد انحصر في محاولة الإجابة عن ثلاثة أسئلة هي:

ماذا يمكننا أن نعرف؟ ماذا ينبغي علينا أن نعمل؟ ماذا يحق لنا أن نؤمن به أو نأمل فيه ؟ لكي تكتمل الأسئلة الثلاثة في هذا السؤال: ما الإنسان ؟- لكان في إمكاننا أيضا أن نطرح الأسئلة السابقة-بالنسبة لبدايات التطور العقلي للإنسان-على غير الترتيب الذي أراده كانط أو على العكس منه. فلابد أن الإنسان قد بدأ بالتساؤل عن حقائق الميلاد والموت والمصير أو عن ألغازها، كما تفكر في القوى الخفية التي تفوق وجوده ومعرفته، كالآلهة التي تمثلت له في الظواهر الطبيعية المخيفة، وفي الأرواح والشياطين، وفي قواعد السلوك الصحيح والفعل الأخلاقي أو الفعل النافع، قبل أن يسأل بطريقة نظرية مجردة عن طبيعة الوجود أو طبيعة المعرفة ومجالاتها وحدودها. وإذا كان كل مفكر وكل عصر يقدم إجابات عن الأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود والموت والحرية والخير والشر... الخ، فقد قدم حكماء بابل أيضا إجاباتهم. صحيح أنها صيغت بلغة شعرية ومجازية وأسطورية مختلفة عن لغة «المقال» البرهانية، ولكن هذا ليس سببا كافيا لتجاهلها والتقليل من شأنها، ولا يسوغ استبعادها وإخراجها من دائرة «التفلسف» بمعناه العام بحجة أنها لم تصب في قالب «اللوجوس» القياسي والمنطقي الصارم.

ويجدر بنا قبل الخوض في هذه القضية أن نستمع إلى شهادة مؤرخ منصف للفكر الشرقي القديم حيث يقول: «لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما، وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جليا، وانتشرت في شتى الأنحاء. وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، كما ظن في الماضي، فيجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي نفسه بنفسه، وأن تفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي».[3]

ولم يعدم التفكير الفلسفي في الشرق القديم من ينصفه ويرد إليه اعتباره من بين مؤرخي الفلسفة الغربية أنفسهم. وأقرب الأمثلة على هذا وأكثرها إشراقا تلك المقدمة التي كتبها الأستاذ «إميل برييه» لكتاب الأستاذ ماسون-أورسيل الذي اقتبسنا منه السطور السابقة، والذي قصد به أن

يكون تصديرا لتاريخ الفلسفة المشهور الذي ألفه الأستاذ «برييه» وتتمة له. وقد أشار «برييه» في مقدمته إلى الصعوبة المزدوجة التي تواجه دراسة تاريخ الأفكار وتطورها في الشرق: فالفلاسفة يعوزهم الإعداد اللازم للقيام بهذا العمل، وعلماء فقه اللغة لا يميلون في أغلب الأحوال لدراسة تاريخ التفكير الفلسفي.. ومن الضروري، لإدراك أهمية البحث في الفكر الشرقي وفائدته، أن نعرف الفلسفة تعريفا يتجنب الإسراف في التجزئة والتحيز. وإذا كانت الفلسفة، كما سماها اليونان، لم توجد إلا في التراث الإغريقي والتراث الغربي الذي يقوم عليه، فلا الفلسفة، ولا موضوعها، قد وجدا بالمعنى الدقيق في الهند أو الصين، ولا من باب أولى في مصر والممالك الآسيوية القديمة. ثم يعترف الأستاذ «برييه» بأن عزل التراث الغربي عما أثر عن الشعوب الشرقية من معارف وتفكير، معناه «الحكم على أنفسنا» بعدم فهم ذلك التراث الفلسفي الغربي نفسه، شأن من يعجز عن فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله(4) . والواقع أنه ليس من السهل العثور على أصول هذا اللحن، ولكن من الممكن الاقتراب منها لإدراك الظروف والشروط المشتركة للفكر الأوروبي الآسيوي، وفهم الحركات الكبيرة التي جابت العالم من أحد طرفيه للآخر. وهنا يستشهد «برييه» بعدة حقائق ساطعة: تفجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه، الأصل السامي لمعظم الفلاسفة الرواقيين، الجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية المحدثة، غزو المذهب المانوي الإيراني الأصل-والثنائية الزرادشتية من قبله-للعهود الأولى من الفكر الغربي، «ومن ثم يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقرية الإغريقية تقدما منطقيا حتميا».

ويشير الأستاذ «برييه» إلى ثلاث نقاط جديرة بالاعتبار فيما نحن بصدده من الحديث عن مكانة الحكمة البابلية بوجه خاص في تاريخ الفكر الفلسفي: أولها أن الإدراك الواضح للروابط والعلاقات المتماثلة بين المذاهب والآراء في الشرق والغرب لا يتم عن طريق الحكم المتعسف على أوجه التشابه بينها، بل عن طريق الصلات التاريخية المؤثرة القابلة للمراجعة والتمحيص (وهو مبحث لم نتقدم فيه بصورة جادة إلى اليوم!).

وثانيهما ضرورة الاعتراف، بجانب بعض العناصر المشتركة التي انتشرت

هنا وهناك، بوجود عناصر أخرى ذات «أصالة جذرية» تجعلها غير قابلة للانتقال من حضارة إلى أخرى. وإذا كان «برييه» يمثل لذلك بأصالة الفكر الهندي والصيني، فإن المفكرين الرافدي أو المصري القديم لا يقلان عنهما أصالة وخصوصية. والنقطة الثالثة التي تستحق الانتباه إليها هي أن الوثائق والأسانيد التي يعتمد عليها المستشرقون (والمقصود بهم هنا الباحثون في حضارة الشرق وفكره سواء كانوا من الغربيين أو الشرقيين) لا يمكن أن تقارن من حيث طبيعتها بالوثائق والأسانيد التي يستخدمها مؤرخو الفلسفة الغربية. فالأولى أدنى إلى التي يستعملها الأنثروبولوجيون ومؤرخو الديانات والعلوم والفنون والصنائع من طقوس دينية، واحتفالات، وأساطير، واختراعات فنية، إلى غير ذلك من العناصر التي تستطيع دون سواها أن تساعد على إلقاء الضوء على تفكير الأقدمين من سكان أرض الرافدين ومصر وإيران، وعلى ما يسميه الأستاذ «ماسون-أورسيل» بفلسفتهم «الضمنية»، والأمر في هذا لا يختلف تقريبا فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطورا في الهند والصين.

وطبيعي أن الأصول المشتركة للتفكير الشرقي والغربي وعلاقات التأثير والتأثر المتبادلة بينهما لا تنفي الحقيقة الواقعة، وهي أن طريقة النظر و«الاستكناه الروحي» ليست واحدة فيهما. ولعل هذا أن يكون هو السبب في لجوء مؤرخ الفكر الشرقي إلى استخدام كلمات ذات معنى أوسع وأكثر إبهاما من كلمة «فلسفة»-المحددة بتاريخها العقلي والمنهجي منذ اليونان إلى اليوم-للدلالة على موضوع بحثه، وهي كلمات الفكر أو الحياة الروحية أو الحكمة.. وبلا شك أن دافعه إلى ذلك هو أن معظم النظريات والمذاهب والآراء التي نجدها في الشرق عن الوجود والقيم والنفس وما بعد الطبيعة والمعرفة ذاتها قد نشأ في الأصل عن طقوس دينية واجتماعية، وممارسات روحية وسحرية وعملية، بحيث صارت تلك الآراء والمذاهب مع الزمن صورا فكرية-منطقية ورمزية، تبلورت فيها تلك الطقوس والممارسات التي امتزج فيها الدين والشعر والسحر والأسطورة والاحتفال، وكان الغرض منها هو «الخلاص» أو «الفناء» والاتحاد بالكائن الأعلى أو بالكل، أو إعادة التجانس والتوافق بين الإنسان والعالم وبينه وبين المجتمع، أو إصلاح نظم السياسة والأخلاق والتربية من داخل الفرد قبل كل شيء، أي تحويل الروح وتغيير

الكيان الإنساني بأكمله بصورة فعالة، وليس مجرد المعرفة النظرية لذاتها (كما كانت الحال في فلسفة اليونان في معظم عصورها ومدارسها)، ولا جعل الإنسان هو «مالك الطبيعة وسيدها والمسيطر عليها» (كما حدث في التفكير الغربي منذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر، مع استثناءات صوفية عرفانية، أو رومانتيكية ووجودية، أو تأويليه «هيرمينويطيقية» لا تقلل بحال من تفوق مبدأ السيطرة على العالم الذي أصبحت «الثقافة» الحديثة بقدراتها الهائلة بالنسبة إليه أشبه بالطفل المعجز الجبار الذي يلعب بالنار، أو بالثمرة الحلوة المرة التي نضجت على فروع شجرة الفلسفة والعلم المنهجي).

لا شك أن الأنظمة الفكرية الأولى المتعلقة بتركيب الكون وحقيقة الإنسانية قد بدأ تصورها لأول مرة في مراكز الحضارة والثقافة التي ارتفع ضوءها عبر الدول والعصور المتوالية في أرض ما بين النهرين، بالإضافة إلى الحضارتين الكريتية والمصرية اللتين كانتا بالنسبة لها كالمحيط بالنسبة للمركز. فتأسيس المجتمع والدولة، وبزوغ الضمير الإنساني، وإصدار التشريعات والقوانين الإصلاحية، وتصوير الآلهة المرتبط بطبيعة التربة، وتجسيدها لقوى الطبيعة وظواهرها، والوظائف الموكولة لأبناء الآلهة أو المفوضين عنهم من الملوك في تحقيق خصب الطبيعة وتنظيم الأحداث والدورات الكونية، والتضحية بالقربان وارتباطها بتصور خلق الإنسان من الدم والطين، وتطهره من دنس الشياطين والأرواح الشريرة للمشاركة في الطبيعة الإلهية، ثم تمرده على الآلهة التي سمحت بشقائه وألمه رغم صلاحه وتقواه وعدم تقصيره في تقديم القرابين وغيرها من فروض الطاعة، وتساؤله بعد ذلك عن طبيعة الخير والشر، والعدل والظلم، والقدر والحرية والخلود الذي استأثرت به الآلهة عندما سوت طبيعته وكتبت عليه الموت-كل ذلك قد ساعد على نشأة مشكلات ما بعد الطبيعة عن مشكلات الطبيعة (الأرضية والجسدية)، وعن الجهود والطرق النفعية والعملية (في التنجيم والسحر والوزن والكيل ومسح الأراضي) التي تطورت بدورها إلى جهود تجريبية أكثر تنظيما في الفلك والطب والحساب والهندسة. أضف إلى ما سبق نصيب الفكر الرافدي في تكوين الفكر والعلم العالمي ؟ من الاعتقاد في النظام الكوني وأثره في النظرية الخاصة بالزمن ومظاهرها الفلكية، والإيمان

بالقضاء والقدر باعتباره قدرا كونيا ومصيرا بشريا، والفكرة الغامضة عن السماء باعتبارها سقف العالم وأباه الذي ينفذ منه النور وتتساقط منه مع المطر بذور الحياة التي تتلقاها الأرض وارتباط هذا بالملك الأعلى ابن السماء وأبي الشعب (من «الانسيئ» أو «اللوجال»[*] السومري والملك البابلي، إلى الفرعون المصري، إلى الإمبراطور الصيني)، والنظرية الخاصة بالخصب والتوالد الناشئة عن شعائر الفصول والمواسم الدورية، والمتصلة بعقيدة الآلهة الأم أو إن شئت بأسطورتها المحورية (مثل ننخور سانج ونينماخ ونيتو ومامي أوميمي عند السومرين، وأرورو خالقة البشر في ملحمة الخلق البابلية، وبلت أيلي أو بعلة أيلي التي ربما تكون هي عشتار البابلية أو أستارتة الكنعانية)، وبدايات نظرية الخلق في أساطير التكوين السومرية وملحمة الخلق البابلية، ونظرية الخير والشر، والنظام والفوضى، والسكون والحركة... الخ.

ولو أطلقنا كلمة الفلسفة بمعناها الأعم على أية حكمة أو رؤية متسقة وشاملة يكونها الإنسان عن نفسه وعن العالم والمجتمع، وقضايا الأصل والمصير والوجود والقيم، وسائر القضايا التي يتساءل عنها بما هو إنسان يحيا في العالم ومع الناس. ويقلقه الموت وما بعد الموت، أو على الصورة التي حصلها في وعيه ثم عبر فيها بمختلف وسائل التعبير عن تجربته بالواقع في مجموعه-لو فعلنا ذلك لكان من حقنا القول إن الفلسفة كانت حاضرة في وعي الإنسان منذ أن فرغ من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي وبدأ يعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين، حتى لو تم تعرف مستوى هذا التعقل عن طريق تحليل «القول» الأسطوري أو الشعري، واستخلاص بنية علاقاته الكامنة في صوره واستعاراته ورموزه وصيغه المجازية المختلفة، ويكون علينا في هذه الحالة أن «نجرب» هذه الفلسفة الحية في خصوصيتها النوعية وسياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي المحدد، وأن «نعايشها» و«نستحضرها» في كيانها التعبيري العيني الذي تجسده لغاتها وأساطيرها وملامحها وتراتيلها وأغانيها وحكاياتها وخرافاتها وأمثالها وحكمها وسائر ما أبرزه علماء اللغة والتاريخ والآثار من

(*) الإنسي واللوجال كلمتان سومريتان تعنيان الحاكم أو الملك الكاهن الذي يجمع بين السلطة الدنيوية والدينية.

شواهد رؤيتها وحكمتها.. ولا بأس على الإطلاق من استخلاص الأفكار المترابطة في هذه الحكمة الحية وبلورتها في نسق متكامل. لكن الخطأ كل الخطأ-في تقديري على الأقل-أن نأخذ على الحضارات الشرقية القديمة أنها لم تصب تجربتها بالوجود في قالب «اللوجوس» اليوناني-الغربي كما سبق القول، وأن تبذل الجهود في تلمس «البذور الفلسفية التي أينعت فيما بعد لدى اليونان»[5]، بحيث يصبح التفكير الأسطوري والشعري والعلمي «العملي» مجرد تمهيد أثر تأثيرا لن يستطيع أحد اليوم أن ينكره لهذا «اللوجوس»، وكأنما كان أشبه بتباشير الضوء المرتجفة المتعثرة التي سبقت إشراقة شمس العقل الإغريقي المنتصر، أو كأنما هو الضلع الأول في مثلث جدل الروح أو العقل الكلي المطلق في مسيرته التاريخية و «الدرامية» الهائلة التي بدأت مع حضارات الشرق القديم (في الصين والهند فالإمبراطورية الفارسية بما فيها الحضارة البابلية والفينيقية ومصر التي كانت بمنزلة «المركب» من العناصر السابقة، والمعبر والجسر إلى حرية هذا الروح أو العقل المطلق ووعيه بذاته بدءا من اليونان والرومان حتى اكتماله عند الجرمان .[6]

لا ضير كما قلت، من البحث عن علاقات التأثير والتأثر، بشرط أن يستند هذا البحث في كل الأحوال إلى قراءة الشواهد والأسانيد الأصلية قراءة متأنية، مع استخلاص بنيتها الخاصة والحذر من إدراجها تحت بنية أخرى أو إذابتها فيها أو حتى مقارنتها بها. فالمشكلة مع أمثال هذه البحوث أنها تبذل العرق والجهد لإثبات أصالة الفكر الشرقي واستقلاله بمقاييس «اللوجوس» (العقل القياسي اليوناني) ومفاهيمه ومصطلحاته في أغلب الأحيان، وبهذا تكرس التبعية التي انطلقت أساسا للتحرر من نيرها، إذ تظل أسيرة لهذا العقل، مقيدة بنموذجه «المطلق» الذي لم يكن الفكر الشرقي سوى تمهيد أو إعداد له (قد لا يخلو من الروعة والجلال، وإن خلا من الفلسفة بمعناها المنهجي الدقيق !) ومن ثم يقعون-عن قصد أو غير قصد-فيما أرادوا نفيه، ويهدرون الطاقة في شيء يهم الباحث الغربي قبل أن يهمنا، ويرفعون «اللوجوس» إلى مستوى المعيار والمقياس، ويتوجونه بأكاليل المجد التي هو في شغل عنها بإثبات تفوقه الساحق في هذا الميدان نفسه، وفي غيره من الميادين.. أي أنهم يرتدون إلى جدل «هيجل» المتحيز المتعالي

في تفسيره للتاريخ، وإلى أفكار «ليفي-بريل»[7] المشهورة عما «قبل المنطق» والعقلية البدائية، وآراء «هنري فرانكفورت»[8] وزملائه عن مغامرة العقل الأولى «قبل الفلسفة»، ورؤاه «الأسطورية» التي سبقت انفصال «الأنا» البشرية عن «الأنت» الطبيعية، واستقلال «الموضوعي» عن «الذاتي»، وزحف العقل المتحرر من أغلال المحرمات المقدسة.

وعلى الطرف الآخر نجد من الباحثين المخلصين من يبذل الجهد المضني في طرح ثوب «اللوجوس» على الفكر الشرقي لستر «عوراته» الأسطورية، فيسمي تعدد الآلهة عند السومريين تعددا للأسباب، ويقسم هذه الأسباب إلى فئتين سلبية وإيجابية، ثم يقرنها برموز أخلاقية على الشر والفوضى والعماء من ناحية، وعلى الخير والنظام والنور والبناء من ناحية أخرى، وينظر إليها في النهاية نظرة «اجتماعية واقعية» باعتبار أن الآلهة يستهدفون خير الجماعة«عبر ألوان من النشاط الفكري جسدتها الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمرتبط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة».[9]

ثم يتجه إلى البابليين فيؤكد أن مسألة «الجوهر» قد احتلت موقعا في تفكيرهم، وأنهم قد أدركوا قانون العلية إدراكا واعيا عندما أضفوا النظرة الكونية الطبيعية على المجتمع الإنساني، وبذلك نجح المفكر «التأملي» في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الاجتماعية للحوادث الطبيعية والإنسانية، مما دفعه إلى تنظيم حياته الاجتماعية تنظيما لم يعرف في مكان آخر، بحيث جاءت إجاباته على المشكلات الطبيعية والاجتماعية متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي.[10]

والغريب أن الباحث الكريم يستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «ومن الخطأ الحكم عليها-أي على تلك الإجابات-بمنظور العصر، أو على ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني «المكتمل على يد الأوروبيين»، وكأنه شعر بوقوعه في الخطأ فلم يحاول إصلاحه بل تمادى فيه. فقد أخذ يفسر مادة النصوص الأسطورية والملحمية والشعرية من خلال المفهوم اليوناني-الغربي عن الفلسفة، وكانت النتيجة أن وضعها في قوالب تأملية وعقلية مجردة من هذا القبيل: جدل الصراع في الطبيعة وثنائية التناقض الأصلي، تفسير الكون على أساس حيوية المادة وفي إطار وحدة وجود فيضية (في ملحمة الخلق البابلية)، التوصل لقانونين منطقيين «هما الذاتية والشبه»، استخدام

منهج البحث» المعتمد على القياس والتمثيل، والتجربة والتركيب، والاستدلال والاستنتاج، تفسير الظواهر بلغة الزمان والمكان والعدد، القول بالأصل السرمدي للخلق الذي لم يتم من لا شيء، الارتقاء من الطبيعة إلى ما وراءها ومنح المبادئ أو الجواهر قوى تتناسب ودورها في الكون، إدراك العناصر الأربعة قبل اليونان، تأثير الحوادث الفلكية والكونية على مجرى الحياة في الأرض «بما يقترب من فكرة عالم المثل»، القول بالغائية في الكون والحياة والصراع الجدلي الذي ينتهي إلى الانسجام والنظام، القول بالهيولى الأولى «اللامتعينة واللامحدودة» التي تكمن فيها بذور المخلوقات، أفكار التجسيم والحلول التي جسدتها عناصر إلهية في قوى الطبيعة، القول بوجود قوانين ثابتة في الطبيعة والمجتمع توجهها وتسمى «الميات» ورفض المصادفة والعشوائية[11]. إلى آخر هذه الأحكام التي تحاول أن تثبت وجود «لوجوس» رافدي وتنسى أنها-بالتعبير الهيجلي-قد «رفعته» في «المركب العقلي الأعلى» الذي أرادت منذ البداية أن تثبت استقلاله وتميزه عنه.

وقد يبلغ الأمر ببعض الباحثين-على العكس مما تقدم-إلى حد نفي «العقلانية» عن الفلسفة اليونانية نفسها، والتأكيد الجازم-الذي لا أظن أن أحدا يوافق عليه!-بأن «أوج العقلانية في الفلسفة هو حضيضها»: إن أوج ازدهار الفلسفة اليونانية متمثلة في تكون المدارس الفلسفية بالمعنى العميق الكامل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، هو نفسه حضيض العقلانية، والرجوع إلى المسلمات نفسها الغيبية للبدائيين، موضوعة بكلام منمق ونظام فلسفي يخفى على غير الخبير معدنها الميثولوجي البحت. «فما فكرتا المثل والتناسخ عند أفلاطون وهي كل فلسفته، وما الإله المحرك الغائي والعقول الفلكية عند أرسطو وهي عماد ميتافيزيقا، وكذلك ما فكرة أفلوطين عن الفيض، والواحد الذي يلد، والبذور التي تصدرها النفس الكلية إلا ترهات خرافية».[12]

وواضح من العبارات السابقة أن الهدف الذي يرمي إليه الباحث هدف مزدوج. فهو يحاول من جهة أن يثبت أن معظم ما نسميه فلسفة قديمة، وبعض الحديثة، خارج عن دائرة «الفلسفة» بالمعنى «العلمي» و «العقلي» الذي يفهمه منها، وأن حظ الفلسفة اليونانية من العقلانية، متمثلة في

كبريات فلسفاتها، هو في الجوهر حظ أي من المواقف البدائية قبلهم. كما يحاول من جهة أخرى أن يبرهن على أن دعوى ابتداء الفلسفة مع اليونان دعوى فارغة، وأننا لو فهمناها بالمعنى التاريخي الشامل لكل المواقف-من مثالية ومادية، وسواء قامت على العلم أم على التأمل والفرضيات الخيالية- لتحتم علينا القول إن «فلسفات اليونان الميتافيزيقية الكبرى هي مجرد عمل بأن استمد المواد الخام، بل ربما الخطة عموما«لبنائه الذي يبنيه، من الشعوب البدائية، واعتقادات الحضارات المعاصرة له والمتقدمة عليه»[13]، وكأن القول بفلسفة «بالمعنى الشامل لكل المواقف» في حضارة وادي الرافدين يستوجب قبل ذلك نفي «العقل» و«المعقول» و«العقلانية» عن فلسفة اليونان وآرائهم الميتافيزيقية خاصة، لكي يتسنى القول إن شأنهم في ذلك شأن السابقين من «الشعوب البدائية» الذين استمدوا منهم مواد البناء.. وبذلك يضحي بالعقل والعقلانية، ويسلبان من اليونان وغير اليونان، لتأكيد مفهوم أيديولوجي محدد لهما، لم يكن من الممكن أن يظهر إلى الوجود بغير ذلك التطور الطويل.

هكذا نجد أنفسنا-كما يقول الناطقة-بين قرني الإحراج. فإن نحن بلورنا المفاهيم والقضايا الفلسفية الكامنة في الفكر الشرقي في نسق مشابه للنسق العقلي اليوناني، وقعنا في المبالغة، ووجدنا أنفسنا على حافة «اللامعقول»، وإن حاولنا أن نجرد العقل الفلسفي اليوناني من عقلانيته حتى لا يكون أفضل حظا من «اللاعقل» الشرقي الأسطوري، تردينا في هاوية مظلمة غابت عنها كل مصابيح العقل.. وفي الحالين نخطئ التحليل والتفسير ونفتقد المنهج، نتطلب في الماء جذوة نار، أو نلقي الماء على جذوة نار.

والأمر مع الدين ليس أفضل حالا مما هو عليه مع الفلسفة. فإذا كنا قد لمسنا بعض المشكلات التي تواجه «بلورة» الحكمة البابلية في نسق عقلي، فإن صعوبات مماثلة تواجه محاولة استخلاص نظام أو نسق ديني (لاهوتي). وترجع هذه الصعوبات إلى سببين: طبيعة الشواهد والبينات المتوافرة لدى الباحثين، ومشكلة الفهم التي تعوقها حواجز التفسير وقوالب التصور المسبقة.

أما عن الأمر الأول فإن شواهد «الدين» الرافدي (مع ما في استخدام

هذا التعميم من مخاطر!) أثرية بقدر ما هي نصية. والشواهد الأثرية تتمثل في خرائب المباني التي كانت مسرحا لممارسة الطقوس الدينية، من مزارات ومعابد و«زقورات» (أبراج) معابد وموضوعات متعلقة بالعبادة كالصور وأعمال النحت البارز أو القليل البروز والأختام الأسطوانية والتماثيل وأدوات التعزيم[14]. صحيح أن العلماء قد درسوا هذه الآثار من النواحي الفنية وعرفوا أسماءهم و وظائفها، ولكن مشكلة «المعنى» الكامن وراء الوصف التفصيلي لا تزال مطروحة، والأجوبة عنها لا تزال محجوبة في آفاق يكتنفها الصمت والغموض. والتسرع باستخلاص نتائج فكرية وعقدية، أو بتركيب بناءات أيديولوجية فوقية لابد أن يكون نوعا من التبسيط المخل بالعناء الواجب والجهد المضني الذي يتعين بذله للاقتراب من حضارة بعيدة لم نفرغ بعد من استيعاب دلالات آثارها ورموزها عند أهلها القدماء، ولم نهتد إلى الكشف عن غوامض نصوصها العسيرة بصورة نهائية. وأما عن الأمر الثاني فلابد أن نسأل أولا: هل يمكن أن تلقي النصوص ضوءا كافيا على هذه الظاهرة المتنوعة الوجوه التي نسميها ب «الدين» الرافدي»؟ وهل تحمل النصوص المكتوبة وعدا بالفهم الدقيق لمعنى الدين في زمن أو عصر محدد، أو لمعانيه المختلفة باختلاف مراكز العبادة وأنواع الطقوس عبر تاريخ امتد أربعة آلاف سنة أو يزيد؟ وهل تستطيع هذه النصوص أن تكشف عن الحقيقة الباطنة للدين في مواقف الموت والألم والمرض وخيبة الأمل التي عاناها الأفراد، أو في كوارث الهزائم وتدمير المدن وتقلبات الطبيعة والأوبئة التي واجهتها الجماعات ؟ كيف تفاوتت الاستجابات الدينية لهذه المواقف بتفاوت السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي، وكيف قرء النص أو كتب وفهم في كل سياق محدد، سواء أكان هذا النص ضراعة للآلهة، أم أسطورة، أم رقية وتعويذة، أم أغنية أم قصيدة؟ إن النصوص التي توصف عادة بأنها دينية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: التراتيل والصلوات، والأساطير، والنصوص المتعلقة بالشعائر والطقوس، وكلها تشارك في تكوين التجربة الدينية وتأدية الفعل الديني. فهل يمكننا أن نستدل من نصوص الأدعية والصلوات على أفكار محددة عن علاقة الفرد بالآلهة، وعلاقته بنفسه وبالمجتمع والكون، وواجباته الروحية والأخلاقية، أو هل يمكننا أن نخرج منها بتصور دقيق لمشكلات الموت والخلود والعالم الآخر؟ إن لغة النصوص

الأكدية تكاد-من ناحية المعبود-أن تجمع على تصوير الألوهية في صورة مخيفة، مع تأكيد النور الساطع الذي يشع من الإله وكل ما هو إلهي، ويبث الإحساس بالرعب في العقول والنفوس. وهي-من ناحية العبد-تلح على طاعة التقي الورع الذي لم يقصر في القيام بالطقوس، والوفاء بواجباته نحو خدمة الآلهة وإطعامها، انتظارا للمنفعة المتبادلة التي سترد إليه وإلى أهله، مع حالات نادرة ترددت فيها أصوات الأبرار المبتلين بغير ذنب جنوه، وإن عبرت عن سخطهم وذهولهم من الظلم الذي أصابهم أكثر من تعبيرها عن تمرد أو تجديف صريحين.

أما نصوص الأساطير المعروفة التي تروي قصص الآلهة وأعمالهم وصراعاتهم، كما تتناول نشأة الكون وخلق الإنسان وأخبار الهبوط «لأرض اللاعودة» والرجوع منها.. الخ فهي «تمثل جزءا أساسيا من الإبداع الأدبي في حضارة الرافدين. لكن هل لها قيمة من الناحية الدينية بجانب قيمتها الأدبية التي لا تنكر؟ أم أنها-كما يزعم أوبنهايم-تهم ناقد الأدب أكثر مما تهم مؤرخ الدين، وتردد قصصا شعرية تغنى بها شعراء البلاط السومريون وقلدهم فيها الكتاب البابليون منذ العصر البابلي القديم لإمتاع الملك وحاشيته أو تسلية الجمهور، باعتبارها ذكريات من الماضي البعيد؟

وأخيرا نأتي إلى نصوص الطقوس نفسها بصيغها التقليدية المحفوظة عن أداء الشعائر، ولوازم التضحية كما كانت تتم في المعابد وفي الاحتفالات برأس السنة الجديدة، وكما كانت تجري على سبيل المثال في معبد «الإيزاكيل» في بابل. بيد أن معلوماتنا عن تاريخ هذه الطقوس وتطورها ومدى ثباتها عبر العصور ومراكز العبادة.. الخ لا تزال شحيحة ولا تكشف عن طبيعة «الحياة الدينية» بمعناها الأصيل، شأنها في ذلك شأن نصوص الطقوس السحرية التي كان الهدف من ورائها هو طرد الأرواح الشريرة أو إيذاء الأعداء وتدميرهم. هذا فضلا عن استحالة الكلام عن «دين» واحد أو «تجربة» دينية واحدة في حضارة امتد عمرها-كما قلت-آلاف السنين، وخضعت لتقلبات النشوء والتطور والازدهار والأفول في أماكن وعصور مختلفة، كما تباينت ظواهرها وآثارها الاجتماعية أشد التباين من وجهة نظر الملك والكاهن، والإنسان العادي أو «رجل الشارع» المجهول والمظلوم على الدوام.

لهذه الأسباب كلها يصبح الحذر من التعميم والتفسير الشامل أمرا يفرضه موضوع البحث المتنوع في أبنيته وأبعاده، كما يؤكده تجدد البحث العلمي نفسه، ومفاجأته المتوقعة وعدم توصله إلى نتائج وأحكام نهائية في فهم النصوص وترجمتها، مما يعزز ضرورة إعادة التقويم والتفسير في كل مرة، ومن داخل ظروف ونصوص محددة يمكن أن تثير من الأسئلة أكثر بكثير مما تقدم من أجوبة.

2-مفهوم الأدب ودور الإبداع أو المبدع فيه:

من أصعب الأمور أن يتحدث المرء عن الإبداع، في أدب يجهل لغته أو لغاته الأصلية. غير أنني سأقتصر هنا على أقوال بعض الثقاة عنه، راجيا أن أقترب من جوانب الجدة والأصالة في نصوص الحكمة البابلية بوجه خاص، ومن معنى الحكمة ومغزاها في بعض النصوص الأخرى. ولابد قبل الحديث عن الإبداع والمبدعين من الإلمام بعدد من الحقائق التي أجملها على النحو التالي:

ا- تعود بدايات النصوص الأدبية الأكدية (باللغتين البابلية والآشورية)- بعد بدايات أسبق منها بنصوص ووثائق إدارية وغير أدبية بالمعنى الدقيق- إلى نحو منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد. وقد توافرت هذه النصوص وتنوعت منذ عام 1800 ق. م (أي في آخر فترات ازدهار الأدب السومري- بين عامي 2000 و 1800-الذي يصعب فصل تراثه عن التراث الأكدي) بحيث يمكن القول إن الإبداع البابلي قد تدفق نحو سنة 1600 ق. م. ويبدو أن الأعمال الأدبية التي كتبت بعد هذه المرحلة كانت محدودة العدد، إذ شحت المصادر البابلية أو انعدمت تماما فيما يسمى ب «العصر المظلم» الذي امتد من أواخر العصر البابلي القديم إلى الثلث الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد. وقد شهد العصر التالي-وهو العصر الكوشي الذي كان عصر التقنين للتقاليد والنماذج الأدبية والعلمية-ظهور سلسلة من الأعمال الأدبية المعبرة عن الحساسية الدينية وعن تطور موقف الإنسان من الدين (كالتراتيل ونصوص الحكمة).

وقد استمر تدوين النصوص السومرية حتى القرن الأول قبل المسيح، أي بعد انقراض اللغة نفسها بقرون عديدة، مع إثبات الترجمة الأكدية في

معظم الأحوال بين السطور، كما استمر استخدام السومرية والأكدية في الطقوس والتراتيل الدينية حتى بعد انقراضهما وحلول اللغة الآرامية محلهما، أي أن التراث الأدبي ظل حيا في عصر الآخمينيين الفارسيين (538-331 ق.م) وعصر المقدونيين والسلوقيين (330-96 ق. م).

2- مازال التأريخ لأدب وادي الرافدين القديم وتتبع مراحل تطوره وتحوله يمثل مشكلة تواجهها صعوبات كثيرة. فلم تتوافر بعد الدراسات والبحوث الكافية عن أجناس هذا الأدب وأساليبه وخصائص نثره وشعره-سواء من ناحية الفن الشعري أو من ناحية العروض، بل إن تمييز الأعمال الأدبية من الأعمال غير الأدبية (الدينية والسحرية والتاريخية والعلمية... الخ المتداخلة معها) لم يزل كذلك أمرا شاقا لا يخلو من المعضلات. صحيح أن هناك دراسات عديدة عن أعمال أدبية محددة، كالملاحم والأساطير، وهناك بحوث تناولت جنسا أدبيا معينا أو ذهبت في التخصص إلى حد تحليل بنية البيت الشعري في النصوص الملحمية مثلا. غير أن الوقت لم يحن بعد لتقديم تاريخ أدبي بمعناه الشامل والعام.[15]

3- وتواجهنا كذلك مشكلة تعرف أصحاب الأعمال التي يمكن الاتفاق على وصفها بأنها أعمال أدبية، وتحديد أسماء مؤلفيها أو «مبدعيها». فقد جرت عادة الدارسين على نسبتها لمؤلفين مجهولين، لأن «الشاعر» لم يوقع باسمه على هذا العمل أو ذاك إلا في حالات نادرة. وحتى في الحالات النادرة التي توجد فيها أسماء على بعض الألواح، يصعب الجزم بأن الاسم لشاعر أو أديب، إذ إن الأرجح في معظم الأحوال أن يكون هو اسم الناسخ الذي دون النص على اللوح الطيني. أضف إلى هذا أن قوائم الأعمال الأدبية وفهارسها المتوافرة بأعداد كبيرة، تنسب هذه الأعمال في كثير من الأحوال لمؤلفين محددين. ولكننا نفاجأ في بعض الأحيان بأن أسماء هؤلاء المؤلفين هي في الواقع أسماء آلهة، وبأنها في أحيان أخرى أسماء شخصيات تاريخية أو كتبة ونساخ سبق تعرف أسمائهم من نصوص أخرى. وكثيرا ما يتعذر على الباحثين تحديد علاقة هؤلاء «المؤلفين» بمعظم الأعمال المذكورة في الفهارس، لسبب بسيط هو أن نصوص هذه الأعمال نفسها مفقودة!

وإذا كان من الصعب تفسير ظاهرة غياب أسماء المؤلفين والأدباء، أو إرجاعها لسبب واحد-كالزهد في الشهرة مثلا أو إنكار الذات والحرص

على إخفائها، على العكس من المؤلف والأديب المعاصر الذي طغت عليه النرجسية والتهافت على ذيوع الاسم وبريقه في كل وسائل الإعلام والتوصيل الممكنة والمستحيلة! فلا يجوز أن نستنتج من ذلك أن كل هذه الأعمال الأدبية أعمال جماعية، شارك في تأليفها شعراء وأدباء ومنشدون، فقد يتضح من مضمون النص أن قصيدة أو ملحمة معينة قد ألفت لمناسبة خاصة أو في موقف محدد، وأنها في الحقيقة من وضع مؤلف واحد (كما في ملحمة «إيرا»-إله الأوبئة والدمار-المتأخرة التي كتبت في فترة انتشار الطاعون والاضطرابات في المدن البابلية، وذلك لتبشير سكانها بانفراج الشدة وزوال غضب ذلك الإله الذي صمم على القضاء عليهم، إذ يذكر المؤلف اسمه في خاتمة القصيدة الملحمية ويزعم أنها أوحيت إليه في الحلم، وأن الإله المخيف-الذي نجح وزيره إيشوم في تهدئة غضبه !-سيبارك الإله الذي تتلى الملحمة في معبده المقدس، والملك الذي سيسمعها، والمغني الذي سينشدها، والكاتب الذي سيتعلمها ويدونها على الألواح...)[16]-ولا يصح أيضا أن نفهم من تكرار الموضوعات والصور الفنية، والأوصاف والصيغ البلاغية، في أعمال مختلفة تنتمي إلى جنس أدبي معين، أن هذا العمل جزء من تراث شعبي تناقلته الشفاه جيلا عن جيل. فعلينا أن نتذكر أننا نتعامل مع حضارة قامت فيها الكتابة بدور بالغ الأهمية، وأن القراءة والكتابة كانتا محصورتين في شرائح محدودة من السكان، وبخاصة في طبقة «الكتاب» الذين يفضل تسميتهم «الأدباء» أو «المثقفين». ويمكن أن نتصور أن هؤلاء الكتاب والمثقفين قد تعلموا تلك الصيغ والأساليب والموضوعات المكررة ضمن ما تعلموه في مدارس التعليم «الأدوبا» أثناء دراستهم للنصوص الأدبية المأثورة وتدربهم على حفظها وتدوينها على الألواح. ولا يصدق هذا على الملاحم والتراتيل الدينية والقصص والأساطير وحدها، وإنما ينطبق كذلك على النقوش الملكية التي اشتملت على «حوليات» الملوك ووقائع حكمهم، وأخبار بطولاتهم وتضرعاتهم للآلهة، والتي ألفها الكتاب في العصور اللاحقة (كالعصر البابلي الحديث) متأثرين بالنقوش المدونة في عصور أسبق.

4- وأخيرا تأتي المشكلة التي أشرنا إليها من قبل، وهي افتقاد ما يمكن تسميته «الفن الشعري» في الأدب الأكدي. فنحن لا نعرف ما المثل الفنية التي تطلع إليها الأدباء، ولا الغايات التي أرادوا تحقيقها، ومن ثم لا نعرف

المقاييس والمعايير التي يمكن أن نزن بها أعمالهم. ولذلك يبقى الاختلاف بين العلماء-وبيننا نحن القراء العاديين-على قيمة هذه الأعمال ومستوياتها الفنية أمرا يحكمه الذوق ويقوم على أسس ذاتية، كما تتفاوت فيه أحكام العلماء والقراء على قدر خبرتهم باللغة الأدبية والإنتاج الأدبي في هذا الأدب وفي غيره من الآداب القديمة. وطبيعي أن يزيد العلم بطبيعة اللغة الأصلية وخصائص الأعمال الأدبية فيها من رهافة الذوق ودقته. ولكن هذا العلم نفسه بالأجناس والنماذج الأدبية، وببنية الشعر وخصائصه وعوامل تأثيره.. . الخ لم يزل-كما سبق القول-بعيدا عن الوصول إلى نتائج نهائية يمكن الإجماع على صحتها، فضلا عن أن أرض الرافدين المعطاءة لا تزال تدخر للباحثين كنوزا لم يكشف عنها بعد، وربما تخير من الأحكام السائدة في كثير من هذه الأمور.(17)

لو أطلقنا اسم «الأدب» على النصوص المسمارية التي لا تنحصر وظيفتها في «الأخبار» والتقرير المباشر، لوجدنا أنفسنا أمام شكلين من أشكال التعبير يمكن أن يطلق عليهما ذلك الاسم: الأول شاعري في روحه وأساليبه التي طورتها التقاليد الأدبية وثبتتها مع الزمن، والثاني «أدبي»، وإن لم تتضح فيه تلك التقاليد بصورة مباشرة أو مقصودة.

ونبدأ بالنصوص المتنوعة من القسم الأول فنلاحظ عليها سمات الأداء أو التعبير الشعري، من تشكيل إيقاعي لوحدات جملها الأساسية والفرعية، أو أبياتها، في مقطوعات يتفاوت طولها بين وحدة من شطرين أو ثلاثة أو أربعة، أو وحدات يبلغ كل منها عشرة أسطر أو أكثر، والقطع أو تشطير السطر الواحد إلى وحدة مركبة من شطرين، أو مصراعين، يجمع بينهما توازي الأفكار والمعاني وتناظرها أو الترادف والتكرار أو التضاد، واختيار المفردات المنتقاة أو غير الشائعة والموضوعات المتميزة، واعتماد الإيقاع الشعري على تقسيم بنية الجملة إلى وحدات جزئية مكونة من عدد من الكلمات يتراوح بين الأربعة والسبعة، بحيث تؤلف خصائصها الصوتية-كما سبق القول-وحدة أو نموذجا من شطرين يفصل بينهما القطع الذي يدل عليه النساخ في العادة بترك مساحة خالية. والمعروف أن الشعر البابلي يخلو من الروي، ولكن طبيعة النموذج المشار إليه لم تعرف حتى الآن ولم تحدد بنية أوزانه تحديدا دقيقا، كما لم يتأكد بصورة قاطعة إن كان «البيت»

يعتمد على النبر أم على طول المقطع أو قصره أو عليهما معا لترتيب الكلمات ومجموعات الكلمات في داخله. ويبدو-فيما تزعم الأستاذة راينر-أن الوزن لم يكن كميا، وأن محاولات تحديد قواعده بعدد معين من المقاطع أو وحدات النبر لم تسفر حتى الآن عن أي نجاح. ويبدو أيضا-كما يقول الأستاذ أوبينهايم-أن الربط بين شطري البيت لم يكن يخضع لقواعد الوزن بقدر ما كان يتقيد بالتنظيم الشكلي العام من ناحية، وبعلاقات الدلالة والمعنى من ناحية أخرى[18]. والمألوف أن تظهر وحدة المعنى لكل بيت في صيغتين متوازيتين يفصل بينهما القطع الذي سبق ذكره، فيتشكل معنى الجملة في الصيغة الأولى على نحو إيقاعي معين، ثم تأتي الصيغة الثانية لتكرر المعنى نفسه بكلمات مختلفة، تكون في معظم الأحوال أكثر احتفالا بالصورة والتعبير المجازي بوجه عام، وأكثر ميلا إلى الصنعة[19]، بحيث يتحكم نموذج المعنى والدلالة، مع إضافة جمل أخرى إذا اقتضت ذلك ضرورات التأثير الأدبي والفني.

ولنأخذ أمثلة قليلة لتوضيح ما سبق «وتطبيقه» بقدر الإمكان.. فالبيت الثاني من «الدوبيت» يجيء مكملا أو شارحا لمعنى البيت الأول، مثل البيتين الآتيين من ملحمة جلجاميش:

صرخت عشتار كالمرأة ساعة المخاض

انتحبت سيدة الآلهة بصوتها الشجي

وقد يأتي معنى البيت الثاني مغايرا لمعنى البيت الأول، تمهيدا لتدرج موضوع القصيدة العام، مثل البيتين أو السطرين الأولين من ملحمة الخلق البابلية:

حينما في الأعالي لم تكن السماء قد سميت

وفي الدنى (في الأسفل) لم تذكر الأرض باسم

وللتمثيل على وحدة المعنى في الأبيات الأربعة نذكر إحدى «الرباعيات» في ملحمة الخلق أو التكوين السابقة الذكر، وهي على لسان الإله «إبسو» زوج الإلهة «تيامت» أو «تعامة» في تبرير عزمه على القضاء على أبنائه من جيل الآلهة الحديثة التي أقلقت منامه:

أعمالهم آلمتني وأمرضتني

فلا أستريح نهارا ولا أطيق النوم مساء

لأقضين عليهم وأضع حدا لأعمالهم

لكي يعم الهدوء فننال الراحة

وأخيرا يمكن أن نقتبس هذه السطور عن قصة الطوفان البابلية، التي تؤلف معظم اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش[20]، وكانت أول ما اكتشف منها سنة 1872:

حتى الآلهة أصابها الخوف من الطوفان،

تراجعوا ولجأوا إلى سماء «آنو»،

هنالك يرقدون خارج (السماء)، قابعين كالكلاب.

عشتار تولول كامرأة في المخاض

سيدة الآلهة تئن-ذات الصوت المحبوب.

لا شك أن الكثير من أسرار «الشاعرية» في النصوص الأدبية الصريحة للغات منقرضة، كالسومرية والأكدية، لم يزل بعيدا عن «قبضة» العلم. ولكن يبدو أن «ديناميات» المعنى وسحر الألفاظ يتعاونان على إيجاد ما نسميه اليوم «الوحدة العضوية» التي كان الدور الأكبر فيها للمعنى أو الدلالة التي توجه التشكيلات والإيقاعات الصوتية المتنوعة كما سبق القول. ولو سألنا: هل كان هذا «الشعر» مما يقرأ أو مما يتلى وينشد في المعابد والقصور والاحتفالات والطقوس بمصاحبة الجوقة والآلات الموسيقية-لما وصلنا لإجابة قاطعة. والمرجح أن شكله وتنغيمه كانا أقرب إلى «الخطاب المرتل» منهما إلى الإلقاء أو التعبير الدرامي. ولابد أن هذا الشكل كان يتحكم في اختيار الموضوعات والمواقف التي تعد أكثر شاعرية من غيرها. والمهم في النهاية أن شاعرية النصوص-حتى في الترجمات التقريبية التي لجأ إليها أمثالنا من غير المختصين!-تتجلى في حالات يمكن أن توصف بالشاعرية: كالوصف الرائع لصراع مردوخ مع تعامة (في ملحمة الخلق)، والأحداث التي أدت إلى الطوفان الذي قضى على البشر والأحياء باستثناء «أوتونابشتيم» وصحبه في الفلك (سواء في قصة الطوفان كما وردت في اللوح الحادي عشر من جلجاميش أو في ملحمة أتراحاسيس) وبعض القصص البديعة مثل قصتي آدابا وآيتانا (اللتين سيأتي الحديث عنهما)، وقصة نرجال إله العالم السفلي وزوجته أرريشكيجال وغيرها من القصص الزاخرة بالوصف والتعبير الشاعري الذي كان خليقا بأن يخلب ألباب

المستمعين ويحقق لهم المسرة والمتعة الجمالية (على الرغم من قصورهما الواضح عن وصف تفاصيل الواقع الحي ومفردات البيئة التي تدور فيها الأحداث الأسطورية).

أما عن القسم الثاني من النصوص التي نعتناها من قبل بأنها شاعرية بصورة غير مباشرة، فتدخل فيه النقوش الملكية التي وصلتنا من بابل وآشور، بقدر ما تبتعد عن التقرير الرسمي، وتجنح للأسلوب الشاعري في وصف البيئة وبطولات الملوك وتدخل الآلهة في المعارك الحربية وصفا يتسم بالحيوية والتعبير ويتفوق في بعض الأحيان على النصوص الشعرية المنظومة، مثل وصف الملوك الآشوريين التالين: سينحاريب (704-681 ق. م) لمعركة هالوله بينه وبين العيلاميين، وسرجون الثاني (721-705 ق. م) لحملته في جبال أرمينيا وغاباتها، وأسيرحدون (680-669 ق. م) لرحلاته الرائعة في الصحاري العربية، وآشور بانيبال (668-627 ق. م) في حملاته لتأديب بعض قبائل البدو[21]، وكلها تؤكد أن النثر الذي كتبت به هذه النقوش التاريخية يمكن بتوهجه وصوره الحية أن يتفوق على كثير من الشعر البابلي والآشوري المعاصر له، وهي الحقيقة التي نعرفها اليوم أكثر من أي وقت هذا الإبداع الأدبي بشعره ونثره يثير التساؤل عن دين البابليين والاشوريين نحو التراث السومري الذي أخذوا عنه معظم موضوعاته ونماذجه وأساليبه الأدبية والفنية، وأقاموا على أساسها أدبا «كلاسيكيا» بكل ما تحله هذه الكلمة الأخيرة من نضج ونضارة. ويكفي أن نطلع على أعظم آثار الأدب الأكدي وأكثرها تفردا، وهي ملحمة جلجاميش، لنقتنع بأهمية هذا الإنجاز الأدبي[23] (الذي تنسبه بعض الفهارس القديمة لشخص يدعى «سين-ليكي-أونين» لم يرد ذكره في أي مصدر آخر) ويكفي في هذا السياق أن نتحدث باختصار شديد عن هذا العمل الخالد، بقدر ما يمت بصلة للحكمة البابلية.

أول ما نلاحظه على «جلجاميش» أنها تشبه من بعض الوجوه «الرواية التربوية» التي تتبع سيرة البطل وتقلبات حياته وتجاربه التي تؤدي به إلى معرفة النفس والتسليم بالمصير الذي يخضع له سائر البشر. ويلح مؤلف النسخة الأخيرة-أو مؤلفوها-على معنى الخلود الذي راح البطل «المأساوي» يبحث عنه ويطمح إلى تحقيقه من وراء مغامراته المختلفة. ويتضح من قراءة الملحمة أنه لم يلتمسه في الذرية والأثناء-كما يعتقد الناس في الشرق

عموما-ولا في. المنشآت والمباني الضخمة التي سخر شعبه لتشييد صروحها-كالسور الهائل المحيط بمدينة أوروك ومعبد إيانا-إذ يزهد في النهاية في هذا الخلود بحيث لا يبقى له منه إلا «المجد» والذكر الطيب الذي هو «عمر ثان» للإنسان (كما عبر «شوقي» في رثائه لمصطفى كامل). ويتمثل الأمل في هذا النوع من الخلود في وصف العالم الآخر كما يصوره اللوح الثاني عشر المضاف إلى الملحمة، حيث يصبح جلجاميش قاضيا حكيما يوجه النصح لأرواح الموتى ويحكم بين أشباحهم، على نحو ما يحكم رب الشمس «أوتو-شمش» بين الأحياء.

والأمر الثاني الجدير بالملاحظة أن المؤلف يشير إلى حكمة جلجاميش التي اقتنع بها أو استسلم لها بعد أسفاره الكثيرة ومغامراته الخطيرة! عندما يذكر أنه نقش حصاد تجاربه على مسلة حجرية، مما يفهم منه أن الملحمة نفسها ربما كانت هي هذا النقش نفسه الذي ينقله إلى القارئ أو السامع. وسواء أكانت الإهابة بالنقش مجرد حيلة أدبية أم لم تكن (وكأنما تذكرنا بزعم بعض كتاب الرواية الحديثة أنهم ينشرون أوراق البطل ومذكراته أو يثبتون روايات شهود العيان!) فإن دلالتها واضحة على ضرورة تخليد الحكمة في ذاكرة الأجيال عن طريق نقش حجري ينجو من بطش الفناء.

وثالثة هذه الملاحظات أن بطولات البطل-الذي ثلثاه إلهي وثلثه بشري !-وكل أمجاده التي توهم أنها حققت له الخلود (كالانتصار على وحش الغابة حواوا أوحمبابا وقتل ثور السماء الذي أرسلته عشتار-ربة الحب المنتقمة لصدوده عنها !-كالعاصفة المدمرة على أوروك، ومظاهر العسف والجبروت التي تطالعنا بها بداية الملحمة) لم تفلح في ضمان الخلود. ويبدو أن «وعيه الشقي» بالحقيقة الفاجعة قد بدأ من وعيه بمفارقة اللحظة المأساوية الحاسمة، وهي اللحظة التي أدرك فيها حتمية فناء الإنسان عندما أخذ يقلب جسد صديقه ورفيقه أنكيدو، ويكتشف أنه جامد كالحجر، وميت لم يبق فيه حيا إلا الديدان! ولا نريد بهذا أن نقول إن جلجاميش قد سبق أدباء وفلاسفة ومتصوفة عديدين إلى التنبه لقيمة «اللحظة» واعتبارها الخلود الوحيد المتاح للفانين. ولكن ربما لا نبتعد عن الصواب إذا قلنا إن وعيه المأسوي بحقيقة الخلود قد بدأ من لحظة الموت-موت الحب الحقيقي الوحيد الذي جربه مع أنكيدو الذي لم يسبق له أن أحب أو صادق غيره-لا

الموت «البيولوجي» الذي طالما لاحظه دون أن يتوقف عنده !-ثم ازداد ذلك الوعي عمقا وإحساسا بالضياع مع اللحظة الأخرى التي اكتشف فيها أن «الحية الخالدة» قد سرقت منه نبتة الحياة الأبدية «فجلس على الأرض وأخذ يبكي». صحيح أن مؤلف الملحمة لم يتغلغل في وجدان بطله عن طريق منسميه اليوم بالتداعي الحر أو المونولوج الداخلي ليحلل مشاعره أو يسجل مظاهر «التنوير» لديه. ولكنه أول من أشار على كل حال إلى أن حكمة الخلود الوحيدة بالنسبة للبشر هي تقبل «وجودهم-للموت» من ناحية، والتفاني في العمل معهم ومن أجلهم من ناحية أخرى.

ويتجلى فشل جلجاميش الذريع في الوفاء بشروط الخلود-الذي هو من حق الآلهة وحدهم-في إهماله لحكمة «سيدوري» ربة الحانة التي نصحته بأن يحيا في اللحظة ويستمتع بالمتاح فيها فلم ينتصح، وفي دعوة «نوح البابلي» (أوتنابشتيم) له بمقاومة النوم ستة أيام كاملة فلم يصمد للاختبار، ولم يفطن إلى ضرورة الشرب من «نبع الشباب» الذي أشار عليه ذلك «الخالد الوحيد بين البشر» بأن يستحم فيه ولكنه كتم سره عنه.. أخفقت إذن كل المحاولات، ورجع البطل الذي أتعبه الطموح والتهالك على الشهرة والمجد لكي يختم «رحلة حجه» إلى الخلود المستحيل بدموع الحسرة والندم. فهل أراد الشاعر أو الشعراء المجهولون أن يلمحوا إلى اقترابه من حكمة معرفة النفس والوعي بالحدود البشرية، أم تركوا ذلك للقراء على مر الأجيال ؟

ونلتقي بموضوع الإنسان الذي أضاع الخلود بغير ذنب منه (والمذنب بغير ذنب هو البطل المأسوي بالمعنى التقليدي !) في القصة الشعرية عن «آدابا» الصياد، ابن الإله «أيا» والموكل بمعبده في أريدو، الذي اتهم بكسر جناحي الريح الجنوبية التي قلبت قاربه أثناء رحلة صيده، واستدعي للمثول أمام الإله الأكبر «آنو» فنصحه أبوه الماكر الحكيم بأن يلبس ثوب الحداد لكي ترق له قلوب حارسي بوابة إله السماء، وأن يمتنع عن تناول خبز الحياة ومائها عندما يقدمان إليه، وبذلك ضيع على نفسه فرصة الخلود الذي كتم أبوه سره عنه، لأن الآلهة وحدها-كما جاء على لسان ربة الحانة في جلجاميش-قد استأثرت بالخلود:

قدموا له ثوبا فارتداه،

أحضروا له زيتا فتطيب به،
نظر إليه «آنو» والدهشة تتملكه:
تعال يا آدابا ! لما لم تأكل أو تشرب؟
لن تمتلك الحياة الأبدية أبدا...

ونجد الموضوع نفسه في قصة «الراعي الذي صعد إلى السماء»، وهو «إيتانا» ملك مدينة كيش والثاني عشر في قائمة أسماء الملوك السومريين بعد الطوفان. كان «إيتانا» قد عقم الولد فراح يبحث عن «نبتة الإنجاب» في كل مكان. وهداه رب العدالة شمس إلى حفرة كانت حية قد حبست فيها نسرا، بعد أن غدرت بعهد الصداقة بينهما والتهمت صغاره.. ويطلق الملك سراح النسر الذي يعترف بجميلة فينطلق به إلى حيث يجد النبتة المقصودة في السماء. وعندما تغيب الأرض عن ناظري الملك المحروم من الولد يستولي عليه الرعب والقلق، فيقرر الكف عن البحث، ويسقط مع النسر على الأرض مع انتهاء النص وقبل نهاية الأسطورة.. والظاهر أن «إيكاروس» السومري ثم الأكدي قد انتهت قصته نهاية سعيدة، إذ تذكر قائمة الملوك السومرية اسم ابنه وخليفته «بليخ»، كما يبدو أن بحثه عن نبتة الخلود لم يصدر فحسب عن نزعة البقاء بعد الموت في ولد يحمل اسمه ويرث عرشه، وإنما كان الباعث الأقوى عليه هو حرصه على تحقيق السعادة لشعبه والأمن والقوة لمدينته، على نحو ما نفهم ذلك أيضا من مخاطرات جلجاميش وسعيه الدائب لإحراز المجد لنفسه وشعبه.

لن نستطيع بطبيعة الحال أن نتعرض بالتفصيل لنصوص أخرى تكشف عن «الخيال المبدع» في الأدب البابلي، وعن تلاحم الخيوط السومرية مع روعة النسيج البابلي، على الرغم مما ينطوي عليه أغلب هذه النصوص من تأملات عن نشأة الكون وخلق الإنسان وتقدير الآلهة (مثل ملحمتي الخلق- إينوما إيليش-وأتراحاسيس-أو الرجل الحكيم الذي يتمكن بمؤازرة إله الحكمة «أنكي» من تجنيب البشر غضب الإله «أنليل» عليهم بسبب ضجيجهم الذي لم يبدأ على أيامنا فحسب، إلى أن يقرر أنليل إرسال الطوفان عليهم للخلاص منهم إلى الأبد، بيد أن أتراحاسيس ينجو هذه المرة أيضا بفضل نصيحة أنكي، إذ يهمس له هذا الإله المتعاطف مع البشر خلال أعواد القصب ببناء سفينة أو فلك هائل يحفظ روحه وأرواح الأحياء من البشر

والحيوان) ومثل قصة الطائر الإلهي العملاق «زو» الذي دفعه طموحه للقوة إلى سرقة ألواح الأقدار من الآلهة وتجريدهم من سلطتهم وتهديد وجودهم، حتى سلطوا عليه إلها آخر (لعله هو نينجرسو في الأصل السومري ونينورتا في النص الآشوري) صوب سهامه إليه وصرعه، ثم قصة نرجال إله العالم السفلي وزوجته أريشكيجال ملكته الرهيبة، وقصة هبوط عشتار إلى هذا العالم نفسه وحبسها فيه وإنقاذها بحيلة من حيل إله الفطنة والحكمة آيا/أنكي الذي تمكن من إرجاعها من أرض اللاعودة (أرض لاتاري).[24]

ولو صرفنا النظر عن الضراعات والتراتيل الموجهة للآلهة، باستثناء الترتيلة الرائعة للإله شمش في هذا الكتاب، وعن الصلوات التي كان يتلوها الكهنة المختصون بالتعزيم وطرد الأرواح الشريرة لهبوط مستواها الأدبي بوجه عام وخلوها من أي أثر للإبداع، فلابد من كلمة موجزة نمهد بها لنصوص أدب الحكمة وشروحها التي يضمها هذا الكتاب. فشكوى المعذب البار (لدلول-بيل-نيميقي) لم توضع في الأصل لاستخدامها في الطقوس، على الرغم من تعبيرها عن المشاعر الدينية الصادقة، وهي-كما سيرى القارئ بنفسه-تزودنا بفكرة طيبة عن الجو الاجتماعي والنفسي الذي نشأت فيه، وعن علاقة الإنسان بالآلهة، وتكاد في تقديري أن تكون نذيرا يتردد صداه الرهيب من ظلمات الماضي: لا يتسلط أحد منكم على أخيه ! لا يطغ بعضكم على بعض ! ومع أن بعض العلماء (مثل أوبينهايم) يتحفظون على القيمة الأدبية والفنية لهذا النص المهم، فهو-في تقديري المتواضع أيضا-مناجاة شعرية بالغة التأثير والدلالة على أصول الوجدان الحزين وجذور الوعي بالظلم في الطبقة السفلي من الطبقات المتراكمة لشعورنا الجمعي. أما النص الثاني من نصوص الحكمة، وهو الحوار بين المعذب والصديق، فيبدو أنه كان يتمتع بحظ أكبر من الشهرة الشعبية في الألف الأخيرة قبل الميلاد، ربما لقدرته على تجسيد تعاسة الإنسان في حوار حي تتهدج فيه أصوات التمرد المختنق بدموع العجز والتسليم[25]. ثم نأتي إلى النص الدرامي العجيب المعروف بحوار «التشاؤم»[26] الذي تسري فيه مع ذلك روح المرح والعبث والسخرية، وهو الحوار بين السيد والعبد، الذي يعد من أقدم النصوص الدرامية في الأدب العالمي. وسوف أترك للقارئ أن يستشف من نص الحوار والتعليق عليه ما يشاء من تفسيرات

يمكن أن تختلف عن تفسيري (الذي لا أبرئه أيضا من التشاؤم...)

وأخيرا فإن المناظرات على لسان النبات والحيوان، والأمثال والأقوال السائرة والحكم الشعبية، يمكن أن تساعدنا على الحياة مع رجل الشارع المجهول، والتعاطف مع همومه ودعاباته اليومية وسط جبال الألواح التي خصصت لأمجاد الأبطال وأعمال الملوك العظام أو الصغار.. ولا شك أن هذه النصوص الشعبية تلطف كثيرا من العاطفية المسرفة والإشفاق المهين على الذات اللذين تتضح بهما نصوص الحكمة السابقة، وربما نجد لها أصداء في حكمتنا الشعبية الغنية بالتهكم والمرارة.

هل أكون بهذا قد أجبت عن السؤال المطروح في بداية هذه الفقرة عن الإبداع في الأدب البابلي ودور المبدع فيه ؟ لا أظن هذا. فالحديث في هذا الموضوع وفي غيره لا يحرص على تقديم الإجابات بقدر ما يحرص على إثارة التفكير والسؤال. ويكفيه أن يعرض قضية الإبداع الأدبي الذي لا شك في وجوده وإمكان الشعور به-على الرغم من كل المشكلات التي تواجهه-من خلال الترجمات «العلمية» الموثوق بأمانتها ودقتها لأقصى حد ممكن.. ولست أدري إن كان القارئ سيوافقني في النهاية على القول بأن كتابة تاريخ شامل للأدب البابلي لا يزال أمرا سابقا لأوانه. ومع. أن العروض الجيدة متوافرة يمكن الاستفادة منها، فإن الصعوبات والإشكالات التي تواجه التأريخ الدقيق لهذا الأدب تقتضي قراءة كل عمل أدبي وتفسيره وتذوقه على حدة، مع مراعاة عوامل التطور والتحول التي طرأت على الدين والفكر وأوضاع السياسة والاقتصاد والأخلاق، والنظر في علاقة الإنسان بالآلهة والكون والحياة بقدر الطاقة، وبقدر ما تسمح به الدراسات التفصيلية القليلة في هذه الميادين. وعسى أن أكون قد حاولت شيئا قليلا من هذه المهمة الكبيرة، أو أمسكت بخيط واحد من خيوط عقدتها العسيرة.

وفي النهاية لا يفوتني أن أؤكد الملاحظات السابقة في النقاط التالية:

أ- لم يكن هدف الإبداع الأكدي هو «الفن للفن»، وإنما ظل مرتبطا بأغراض عملية عامة، مثل تمجيد الدين والقوى السياسية الكامنة وراءه. ولذلك كان أكثر الأعمال الأدبية يتلى في الاحتفالات و«التمثيليات» الدينية العامة، أو يخص لتسلية الملك وحاشيته، أو يرتل مع طقوس العبادة والتعزيم التي كانت تقام لطرد الأرواح الشريرة من أجساد المرضى أو تسجيل أعمال

البطولة والبناء.

ب- كان الأديب والفنان «صانعا» أكثر من أن يكون معبرا عن وجدانه أو رؤيته الذاتية. لقد التزم بالقواعد والتقاليد الأدبية والفنية الموحدة، وكرس فنه لتمجيد الآلهة والملوك وأهداف الجماعة، وحرص على التكرار والتماثل والاطراد والبعد عن التجديد والتحريف، واعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع وهب جهده لتقليد النماذج المكتملة منذ بداية التاريخ الذي نزلت فيه نظم الملك والشرائع والمعايير المقننة من قبل الآلهة على البشر، وأوقف مواهبه-كما سبق القول-على نسخها وتكرارها، وتدريب المتعلمين عليها، ومحاكاتها بالقدر الذي يقربها من تلك الأصول الإلهية المقدسة. ولا شك في أن هذا يرجع إلى حد كبير لارتباط الإبداع الأدبي والفني في حضارة وادي الرافدين بالرؤية الدينية وإمساك الإلهة بخيوطه، وإلغاء دور الإنسان في صنعه أو الإقلال من شأنه إلى أقصى الحدود، وإذا كان قد حدث تغير أو تطور، يفترضه العقل والمنطق في حضارة امتد عمرها عشرات القرون، فقد اقتصر على تكرار البشر للنماذج الإلهية المكتملة منذ البداية، وانصب على درجة تمثلهم لتلك الأشكال غير التاريخية أو على مستوى دقتهم الفنية والحرفية. وربما يكون هذا هو أحد العوامل التي تفسر تبجيل النصوص السومرية إلى حد التأليف بها حتى العصور المتأخرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، كما تلقي بصيصا من الضوء على ظاهرة اختفاء أسماء «المبدعين» من الألواح إلا في الحالات النادرة كما تقدم(27).

جـ- كان من الطبيعي أن ينعكس هذا على ندرة الإبداع الأدبي المنبعث من القلب أو غيابه في بعض الأحيان. فمن الظواهر الغريبة في الأدب البابلي أننا لا نكاد نملك شيئا يستحق الذكر من شعر الحب. ولولا أن أحد فهارس الأغنية يورد السطور الأولى من إحدى الأغنيات(28) لذهب بنا الظن إلى تصور انعدام الشعر الوجداني، وهو أمر لا يمكن تصوره.. وفي انتظار ظهور نصوص من شعر الحب البابلي يمكن القول إن بعضه قد دخل في التراتيل والصلوات التي تسبح بحمد الآلهة، كما أدمج بعضه الآخر في النصوص الشعرية المؤثرة من الأدب السومري، وهي نصوص البكائيات على المدن والمعابد المدمرة، أو في رثاء الموتى لأنفسهم والتحسر على حرمانهم من الزوج أو المحبوب(29).

د-وفي النهاية نذكر ما يمكن أن يسمى بأدب السيرة الذاتية أو أدب المذكرات الذي نلمس فيه على الدوام أصداء من أصوات القلب الصادقة. ومن الأمثلة عليه سيرة «آدريمي» (من الربع الثالث للألف الثانية) ملك ألا لاخ[30] (تل عطشانة بالقرب من إنطاكية) التي وجدت مدونة على تمثاله، وسيرة سرجون الأكدي (من أواخر الألف الثالثة ق. م) التي تروي حكاية ميلاده الخرافي الذي يشبه قصة ميلاد موسى عليه السلام، وسيرة أم «نابونيد» (555-539 ق. م)آخر ملوك بابل الكلدانيين وأوسعهم أفقا وأتعسهم حظا، ثم سيرة مردوخ الإله البابلي الأكبر. وقد لاحظ العلماء أن بعض هذه السير متداخل مع النقوش الملكية التي تحدثنا عنها من قبل، ومع النصوص التنبئية والطقوسية، كما يضم حكايات يمكن أن تندرج تحت أدب القصة أو الرواية القصيرة في الأدب الأكدي، مثل قصص «الخوارق» التي تروي عن بعض الملوك فيما يسمى بأدب الفخر «تارو» (كالقص التي سبق ذكرها عن سرجون الأكدي أو العظيم (2334-2279 ق. م) مؤسس الدولة أو السلالة الأكدية، وحفيده نارام-سين (2254-2218 ق. م) وربما تبين الكشوف المتجددة أن هذا النوع من قصص الخوارق والأعاجيب كان يمثل أشكالا أو أجناسا أدبية مستقلة.

3- التاريخ: من صنع الآلهة أم البشر الفانين؟

عرفنا من الفقرة السابقة أن «الإبداع» الأدبي والفني في حضارة بلاد ما بين النهرين قد ارتبط بالرؤية الدينية للتاريخ، وأن الأديب أو الكاتب- الذي اعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع-قد انحصر جهده في محاكاة النماذج الأدبية وتكرار التقاليد والمثل الفنية التي نزلت مكتملة منذ بداية الخلق مع ما أنزلته الآلهة على البشر من نظم الملك الحكم، والسنن والقوانين المقدسة. وطبيعي أن ينقلنا هذا للسؤال عن طبيعة التاريخ الإلهي ودور الإنسان فيه، وأن يتطرق بنا للحديث عن نظم الحكم ذاتها وهل عرفت شيئا مما نسميه اليوم بالديمقراطية أو الشورى، أم ظلت ترزح تحت وطأة التسلط من جانب الآلهة الذين أمسكوا بخيوط الحركة التاريخية، والملوك الذين مثلوهم على الأرض ونطقوا الأوامر باسمهم، ثم كيف انعكست هذه الرؤية الإلهية للأحداث التاريخية على تكوين المجتمع بطبقاته المختلفة،

من الملك وحاشيته وكهانه وكبار موظفيه، إلى رجل الشارع والعبد الرقيق، وكيف تطور مفهوم العدل والقانون عبر العصور والسلالات المتعاقبة. وأخيرا كيف أصبحت «الطاعة» هي فضيلة الفضائل، وكيف ينبغي أن نفهمها على الوجه الصحيح منذ أن بدأت ظواهر الشك والحيرة والتساؤل، وارتفعت أصوات الاحتجاج والتمرد والمقاومة من منتصف الألف الثانية قبل الميلاد على أقل تقدير؟

كان للآلهة في هذه الحضارة سلطان غير محدود على الإنسان، ينضوي تحته الملك-الذي طالما تفاخر بأنه ابن الإلهة!-والرجل العادي على السواء. وكان أهم مظاهر السلطة الإلهية أنها مصدر الملكية التي تنزلها على الأرض، وأنها هي التي تحدد مصائر البشر وأقدارهم وتحتفظ بألواحها في «أعلى مكان من سماء آنو». لقد هبطت الملكية إلى الأرض قبل الطوفان وبعده، وكلما خلا كرسي العرش بسبب وفاة الملك أو أي سبب آخر، عادت برموزها الدالة عليها إلى السماء لتوضع أمام عرش كبير مجمع الآلهة وأبيهم الأول، حتى إذا بدأ عهد جديد هبطت من جديد راجعة من السماء.

أما عن المصائر فقد كان الآلهة يجتمعون في مجلسهم الخاص لتحديدها وتثبيتها في مطلع كل عام، كما كان إله الكتابة «نابو» هو الذي يدونها على ألواح الطين. وأما موعد هذا الاجتماع فهو عيد مردوخ الكبير الذي يقام في بابل في بداية كل سنة، وذلك بعد مسيرة الموكب إلى المعبد المعروف باسم «أكيتو»، والذي يقع خارج المدينة[31]. وقد حدث ذات مرة قبل الخليقة أن سرق هذه الألواح طائر خرافي عملاق هو الطائر «زو» الذي عرفنا قصته من قبل، وربما كان الباعث على تصوير هذه السرقة الجريئة-على الأقل في أذهان كتابها المجهولين أو في نفوس المستمعين إليها-هو الحسد الذي شعر به الناس نحو الآلهة وسلطانهم المخيف، أو هو الرغبة في مقاومتهم وتجريدهم من أسرار قوتهم، حتى ولو تم ذلك على مستوى الخيال الأسطوري الخلاق.

مهما يكن الأمر في تفسير الأسطورة، فالمهم في هذا السياق أن الآلهة كانوا يرقبون عن كثب أحداث الساعة وقضاياها البارزة عند قيامهم بالتحديد السنوي لمصير بابل وأهلها، كما كانوا يؤكدون وجودهم الطاغي في كل مكان، وتأييدهم أيضا للنظام السائد وسلطاته المستمدة منهم. ومن ثم

تصبح «الأوامر-الأفعال» التي يتفوه بها الملك من نوع الأوامر التي ينطق بها مردوخ نفسه، ويلتزم مجمع الإلهة بتثبيتها وصونها من أي تغيير أو تبديل. (والاعتقاد بأن قول الشيء وتسميته يساوي في الحال فعله أمر مشترك بين سكان وادي الرافدين والمصريين القدماء..) ولذلك كان تحديد المصائر وأسمائها خير ضمان لحماية النظام من الفوضى، وتنفيذ الأوامر (الملكية-الإلهية) بمجرد النطق بها أو حتى التفكير فيها، وتوجيه شؤون الحكم والمجتمع والدين والحياة بعيدا عن المصادفة، بل ربما كانت-بالنسبة لطبقة الكهنة على الأقل-ضمانا واقيا من التسلط الفردي والتعسف المطلق للملك وأعوانه!

وعلى الرغم من وجوه النقص والتناقض والأخطاء والمبالغات التي شابت الكتابة التاريخية عند البابليين والآشوريين، ومن اكتسابها في العصور المتأخرة (في القرنين السابع والسادس أثناء حكم السلالة الآشورية أو السرجونية وفي عهد الإمبراطورية البابلية الجديدة) صبغة روائية جعلتها في كثير من النقوش الملكية أقرب ما تكون إلى أدب الرحلات، فقد عرف سكان بلاد النهرين منذ أقدم العصور السجلات التاريخية على اختلاف أشكالها، سواء في ذلك الحوليات التي تدون الوقائع البارزة حسب التسلسل الزمني، أو القوائم بأسماء الملوك وجداول السلالات، أو العروض والتقارير الموجزة عن حدث معين له أهميته، كبناء معبد أو القيام بحملة عسكرية. ولا شك أن هذه الكتابات تسجل أحداثا صنعها بشر، ولكنها تنص صراحة على أنها قد تمت بأمر من الآلهة. وعلى أيدي نواب الآلهة. كما أن العروض أو التقارير التي ذكرناها كانت تقدم للإله المقيم في أحد معابده، من قبل نائبه الذي يشكره على تأييده ونصره.

هذا الاهتمام بتسجيل الأحداث الماضية والحاضرة في مئات النقوش والألواح التي وصلتنا، شاهد ناطق على امتلاك الحس التاريخي. بيد أن الاعتقاد بان جميع الأحداث من تدبير الآلهة وتقديرهم، وأن الآلهة هي التي خلقت أصولها ونماذجها المكتملة مع خلق الكون والإنسان، قد أدى إلى إنكاره فكرة الزمن المحدود، ورفض تصور التاريخ بمعناه المرتبط بفعل الإنسان ودوره فيه، أو بمفهوم التعاقب والتطور والتقدم التي نألفها اليوم. ولعل هذا الاعتقاد كان يقوم أصلا على اعتقاد أسبق منه أو مرتبط به بأن

«المعرفة» وحي وإلهام من الآلهة، ولذلك فهي مقدسة، ويجب أن تبقى «سرية» ومقصورة على الصفوة الجديرة بها، وفي مقدمتهم الكهان بطبيعة الحال، الذين لا يهبونها إلا لمن يستحقونها من المتمرنين والمتدربين. ولما كان الوحي أو الإلهام ثابتا لا يتعرض للتغيير أو التطور، فالشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يفعله معه هو أن «يكرره» وينسقه وينظمه. وما دام مصدر المعرفة والتاريخ واحدا، فإن كل تطوير أو تحسين يلحق بهما ليس نتيجة جهد أو اجتهاد فردي، بل منة من أحد الآلهة-الماثلين في كل شيء طبيعي أو صناعي!-على الإنسان، أو هبة وفضل من أحد نوابه المؤتمرين بأمره على الأرض.. ويبقى على الإنسان أن يثبت «طاعته» و «خدمته» لهما بمحاكاة هذه المعرفة الموحدة في نماذجها الإلهية المثلى، وتسخير «علومه»-كالتنبؤ والتنجيم والكهانة-في اكتناه أسرارها، وتفسير بشائرها أو نذرها، وتنفيذ أوامرها أو تجنب أخطارها. ولذلك كان فعله «التاريخي» الوحيد هو استعادة ذلك الفعل الإلهي، وانصب جهده في «الزمن» على الحنين الدائم لزمن «سرمدي» فوق الزمن، أي لزمن أسطوري أو ذهبي مقدس أنزلت فيه الآلهة النواميس والنظم الحضارية على البشر قبل الطوفان وبعده.

تأثر مؤرخ ما بين النهرين بهذه النظرة، ووضعها نصب عينيه عندما أرخ أحداث بلاده ووقائعها المهمة وأسماء ملوكها وحكامها. فبلاد «سومر» وحضارتها قد خلقتها الآلهة في صورة كاملة لا تقبل التغيير، وهي ماثلة في الحاضر كما كانت منذ القدم وكما ستكون في المستقبل، لأن فعل الإلهة ثابت لا يزاد عليه شيء ولا ينقص منه شيء.

إنه يستبعد أن تكون سومر قد مرت بأي «تطورات» تاريخية غيرت من شكلها الذي كانت عليه عندما خلقتها الآلهة، فحضارتها مزدهرة منذ أن خلقت، وكأنها في النهاية-في نظر ذلك المؤرخ القديم-حضارة بلا تاريخ.[32]

ومن المرجح أنه لم يطرأ على تفكير أعظم المفكرين والمثقفين من حكماء سومر أن بلاده كانت في يوم من الأيام أرضا يبابا موحشة، مليئة بالأهوار والمستنقعات، وأنها لم تتحول بالتدريج إلى مجتمع آهل بالسكان، إلا بعد أجيال من الصراع والكفاح عن إرادة وتصميم بشري، وخطط إنسانية، وتجارب و «اختراعات» واكتشافات. والنتيجة الحتمية لهذا التصور أن المثقف السومري الذي اتخذ هذا الموقف من التاريخ لم يستطع في أحسن

أحواله إلا أن يكون جامعا للوثائق، ومسجلا للأحداث أو مصنفا لها، أكثر منه مفسرا وشارحا للحقائق التاريخية.[33]

ويصدق هذا على النصوص المتأخرة التي ترثي المدن السومرية المخربة فيما يعرف بأدب البكاء على المدن. صحيح أننا لا ننتظر من كتابها أن يهتموا بالعوامل التاريخية التي أدت إلى دمار هذه المدن، أو أن يقدموا تاريخا لهزيمة سومر ومحنتها، لأنهم يبكونها وينعونها في إطار أدبي بعيد عن التاريخ السياسي. ولكنهم في نواحهم على مدنهم-مثل مدينة أور التي سقطت في أيدي العيلاميين-لم يشيروا إشارة واحدة إلى أن هذا السقوط من فعل الإنسان، أو أنه كان نتيجة أسباب تاريخية أو سبب واحد على أقل تقدير. فلم يكن الجوهر المدمر العاتي، بموجب فهم السومري القديم، إلا جوهر «أنليل» إله العواصف الباطشة، ومنفذ الأحكام التي قررها مجمع الآلهة المسيطر على الدولة الكونية، ولم تكن جيوش العدو إلا الثوب الخارجي الذي ارتداه الجوهر ليحقق نفسه. فالجيوش الغازية، بمعنى أصدق وأعمق، هي ضرب من العاصفة، عاصفة أنليل الذي نفذ حكما على أور وأهلها نطق به مجمع الآلهة:

دعا أنليل العاصفة
والشعب ينوح
ودعا رياحا شريرة
والشعب ينوح
والعاصفة التي أمر أنليل في غضبه،
العاصفة التي تأكل الأرض،
غطت أور مثل الثوب وكستها كالدثار
في ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة
وكانت المدينة خرابا
والشعب ينوح

هكذا تناولت هذه النصوص وغيرها أحداثا تاريخية وقعت في «الماضي»، ولكنها تحدثت عن الآلهة أكثر من الحدث التاريخي ذاته، وتجاهلت الأسباب البشرية الكامنة وراءها لتبرز أفعال الآلهة وتقديراتها.

ورث البابليون والآشوريون هذا الاهتمام بالماضي عن السكان الأصليين

لبلاد ما بين النهرين. وربما يبدو ولأول وهلة أن الاهتمام بالماضي يعود إلى دافع سياسي قومي، وهو رغبة البابليين والآشوريين في تسجيل أحداثه ليكون مرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر حياتهم، وتحقيق وحدة حضارية لشعوبهم، والاستفادة من «دروس» الماضي بغية التخطيط للحاضر والمستقبل.

غير أن هذا الدافع السياسي-على الرغم من أهميته-لم يكن هو الهدف الأساسي من وراء الانشغال بتأريخ الماضي. لقد كان العامل الأقدم والاهم هو ارتباط الاهتمام بالماضي بالحياة الدينية لشعوب ما بين النهرين. فقد حرص البابليون والآشوريون على العلاقات الطيبة مع آلهتهم. ولذلك رأوا ضرورة تعزف إرادتهم عن طريق تعزف التاريخ الإلهي في الماضي، لأن النظر في سلوك الآلهة تجاه الإنسان في الماضي يساعد على إقامة العلاقات الطيبة معهم في الحاضر والمستقبل، والفصل فيما يجلب رضاهم أو يثير سخطهم. ولعل هذا هو الذي يفسر سر اهتمامهم بالكهانة والتنبؤ والسحر والتنجيم التي تطورت مع مرور الزمن إلى علوم ثابتة ومزدهرة-لا سيما في عهد البابليين الكلدانيين في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد-، وارتفاع شأن الكهان والمتنبئين والعرافين الذين أنيط بهم الاطلاع على المصائر التي قدرتها الآلهة، وتفسير الظواهر الطبيعية والفلكية والعلامات والرموز والأحلام التي تسمح للحكام والأفراد بمعرفة نواياها وأغراضها، وطلب مشورتها قبل الإقدام على بناء سور أو معبد، أو اتخاذ قرار في حرب أو سلم، أو طرد الشياطين والأرواح المؤذية من أبدان المصابين أو من بيوتهم[34].

التاريخ إذن يعيد نفسه، وما من جديد فيما يحدث فيه. ويمكن التنبؤ بمستقبل الأحداث إذا عرف ماضيها معرفة كافية. فالكون يسير وفق نظام لا يتغير، والحياة الإنسانية يسودها هذا النظام نفسه، ويضفي على أحداثها الاطراد الدقيق الذي يترتب عليه تكرار الظواهر وتكرار نتائجها في المراحل الزمنية المتعاقبة. ولما كان مصير الأرض وأقدار الناس فيها بيد الآلهة، فمعرفة إرادة الآلهة في الماضي تفيد في التكهن بما تريده في المستقبل، وإذا كان تاريخ بلاد ما بين النهرين قد بدأ في صورة مكتملة مع بداية الخلق، كما بدأت معه الحضارة-هبة الآلهة للبشر-في صورة مكتملة أيضا مع نزول نظم الحكم أو الملك من السماء إلى الأرض، فقد ارتبط التاريخ

والحضارة بنظام الحكم الذي تعلمه الملوك الأوائل، قبل الطوفان وبعده، من الحكماء السبعة (وهم الآلهة السبعة المقررة للمصائر في مجمع الآلهة). فالحكم هو الذي أدى إلى ظهور الحضارة، وهو الذي يضمن استمرارها، ودونه تدمر وتنقلب إلى فوضى (كما حدث قبل الطوفان عندما تمرد البشر على الآلهة وتقاعسوا عن تقديم فروض الطاعة والخدمة لهم، فقرروا القضاء عليهم والعودة بهم إلى حالة الفوضى الكونية التي سبقت الخلق. ومع ذلك فإن رحمة الآلهة بهم لم تشأ أن تقضي عليهم قضاء تاما، فقررت الإبقاء على فئة قليلة تكون بمنزلة بذور للحضارة الجديدة بعد هلاك البشرية الآثمة. وتحدثنا المصادر السومرية بأن الملكية هبطت مرة أخرى بعد انحسار الطوفان، وأن مملكة «كيش» (تل الأحيمر حاليا) وسلالتها الأولى في العصر المعروف بفجر السلالات-في وقت مبكر من الألف الثالث قبل الميلاد-هي أولى ممالك ما بعد الطوفان، كما كان الملك الراعي إيتانا-الذي سبق الحديث عنه-هو أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان.

الواقع أن الاعتقاد بتكرار التاريخ الإلهي الذي ألغي فيه دور الإنسان إلى أبعد حد، لم يمنع مؤرخ وادي الرافدين من إدراك المتغيرات التي أصابت الملوك والممالك والآلهة نفسها، وميزت عصورا تاريخية على عصور أخرى، وقربت إليه حقيقة الصعود والهبوط السريعين في مصائر الشعوب والحضارات. فقد لاحظ تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك-شأنها شأن زوال الأفراد. وظهور أمم وممالك جديدة في مراحل متعاقبة من الزمان المحدود، وربط هذه الدورات المتتالية لنظم الحكم بما لاحظه في الطبيعة ودوراتها المنتظمة، فهنا تجدد بعد موات، وخصوبة بعد جفاف، وهناك صعود بعد هبوط ثم انهيار بعد ازدهار-وكما تبعث الطبيعة حية من الموت بمشيئة الآلهة، كذلك يخضع التاريخ البشري بدوراته المتعددة لإرادتها.

ويبدو أن كتاب ملحمة «جلجاميش» أو جامعيها قد وعوا هذا الدرس التاريخي أو هذه الحقيقة المرة. فالبطل الذي زلزله من الأعماق موت صديقه أنكيدو لم ينطلق بعد ذلك في مغامراته بحثا وراء الخلود لنفسه وحده، أو رغبة منه في قهر موته الشخصي فحسب، بل لعله قد شعر بأنه إذا تحقق له ذلك فربما يتحقق أيضا لمملكته فتنجو من المصير الحتمي الذي تنتهي إليه حياة الأفراد والممالك[35]. غير أن كل ما لقيه في مغامراته

قد أقنعه بعجز الإنسان أمام الموت «فنحن البشر أيامنا معدودات وأعمالنا نسمة ريح». والحياة الأبدية التي راح يلهث في طلبها لن يجدها، لأن الآلهة حين خلقت البشر قدرت الموت عليهم واستأثرت بحياة الخلود. والظاهر من الملحمة أنه قد «عرف» في النهاية أن «صنع الحضارة» هو سبيله الوحيد لتجاوز مصيره الحتمي، وأنه إذا كان قد قفي عليه بالموت «الزمني» أو «التاريخي»، فسوف تسنح له فرصة الخلود الحضاري ببناء أو إنجاز باق. يحفظ ذكره، و«نرفع» وجوده الفردي الفاني-كما سبق القول-في الوجود الجمعي المستمر. وكأني بجلجاميش الذي صورت له بطولاته وانتصاراته الهائلة أنه صنع التاريخ وكان له دور فيه، قد سلم في النهاية (وبخاصة في حديثه للنوتي أورشنابي بعد ضياع نبتة الخلود الشائكة من يديه)-أن تلك البطولات التاريخية زائلة وزائفة، وأن صنع الحضارة هو العلاج الوحيد المتاح لمشكلة الموت. والنتيجة التي نخرج بها من الملحمة التي عرضنا لها من قبل هي أنه لا وجود للتاريخ دون حضارة، وأن الديمومة والاستمرار للحضارة على التاريخ. فكأن التاريخ مجرد. مقدمة للحضارة، بحيث تزول المقدمة وتبقى النتيجة. وكأن الملحمة تتويج للأدب والتاريخ الأسطوريين اللازمنيين-اللذين غابت عنهما الحركة التاريخية والدور الإنساني في التاريخ-كما أنها في الوقت نفسه تحد لهما ومحاولة مستميتة لانتزاع دور تقوم به الإرادة البشرية وتحاول تثبيته في الزمن المحدود الذي أمسكت الآلهة بخيوطه. فهي تنتهي بالإعلاء من شأن الفعل الحضاري الذي استخلصه الإنسان في مغامرته المأساوية من دورة التاريخ الطبيعية والإلهية التي أنكرته. ولعلها في النهاية أن تكون أول محاولة في تاريخ البشرية لإثبات أن التاريخ المقترن بالحضارة لا يمكن أن يستغني عن الإنسان، وربما أشارت من بعيد إلى المقولة التي نرددها اليوم كثيرا، وننسبها حينا إلى ابن خلدون (1332-1406م)، وحينا آخر إلى فيكو (1668-1744م) ومابهس (1818-1883م) من بعده، وهي أن التاريخ من صنع البشر.

قد يوحي الانطباع العام الذي نخرج به من الحديث السابق عن السلطات غير المحدودة للآلهة والملوك بأن الحياة في بلاد الرافدين قد خلت في عصورها القديمة مما نسميه اليوم بـ «الديمقراطية» أو حكم الشورى. لكن التسرع بالتعميم هنا غير جائز. فهناك مصادر كثيرة تشير إلى أن هذه

الحضارة قد عرفت صورا من هذه النظم في فجر حياتها التاريخية والسياسية[36]. ويعتقد بعض المؤرخين أن هذا قد تم نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، عندما تزامن فهم النظام الكوني بوصفه نظاما من الإيرادات الفردية المعبرة عن القوى الطبيعية في صورة مجمع إلهي أو «عائلة» أو دولة كونية مع بداية فترة الكتابة الأولى، وظهور الشكل الأساسي للحضارة في جانبها الاقتصادي، واتساع القرى القديمة وتحولها إلى دول-مدن موحدة حول المعبد. وبرز نظام سياسي جديد على صورة ديمقراطية بدائية أو مشاعية، محورها مجلس عام من جميع الأحرار البالغين الذين تركزت فيهم السلطة السياسية العليا، فضلا عن مجلس شيوخ يدير شؤون الحياة في الفترات العادية، ويسلم السلطة المطلقة في أوقات الحروب والأزمات لملك أو حاكم ديني (كان يطلق عليه لقب إين ثم إنسي) ويمكن عند الضرورة أن يسحبها منه.

ويبدو أن هذا النظام «الديمقراطي» قد مر بأول أزماته في ظل مملكة «كيش» أولى ممالك ما بعد الطوفان، وفي عهد ملكها الأسطوري «إيتانا» الراعي الذي سبق ذكره (في مرحلة مبكرة من الألف الثالثة قبل الميلاد)، إذ نزلت «الملكية» مرة أخرى على هذه المدينة بعد أن كانت الآلهة الغاضبة قد سلبتها منها وسلطت عليها الطوفان. وتتجلى مظاهر هذه الأزمة التاريخية في السلطة المحدودة التي سمحت بها الآلهة لهذا الملك، وغياب مجلس الشيوخ الذي كان يضفي على الحكم تلك الصبغة الديمقراطية التي عرفتها المدينة من قبل. ولما كان التاريخ-تكرارا مستمرا للأحداث والأزمات على السواء، فقد كان الضمان الوحيد لاستمرار الحضارة بعد ذلك هو إنشاء هيئة تشترك مع الملك في الحكم، حتى لا ينفرد بالسلطة المطلقة التي ينتج عنها الفوضى وتمرد البشر على الآلهة، ومن ثم تسليط الطوفان عليهم! ولذلك كان تصور الكون بوصفه دولة أو مجمعا عائليا، وفهم الدولة الأرضية باعتبارها صورة من الدولة الإلهية، من أقوى الأسباب التي ربطت سلطة الحاكم الأرضي بالسلطة الإلهية المسؤول أمامها، وأخضعت حكمه الأرضي لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ الذي يحد من سلطانه المطلق ويكون رقيبا عليه[37]. ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد تحذير شيوخ أوروك (الوركاء-حاليا) لجلجاميش من مغبة الإقدام على مغامراته الخطيرة بقتل

حواوا أو خمبابا حارس غابة الأرز الرهيب، ومحاولاتهم قبل ذلك (في القصة السومرية جلجاميش وأجا-أو أكا) لثني عزمه عن الانتقام من «أجا» ملك مدينة كيش ومقابلة تهديداته بإخضاع «أوروك» بالتعقل وإيثار السلامة بدلا من الحرب. ويغتاظ جلجاميش من موقف مجلس الشيوخ فيلجا إلى مجلس المحاربين الشبان ويعرض عليهم ضرورة القتال وأخذ الثار، فيؤيد المجلس رأيه. ويبدو من سياق القصة أن جلجاميش نجح بحكمته السياسية في مصالحة ملك كيش وفك الحصار الذي كان قد ضربه حول أوروك، وأن هذا النجاح كان من أسباب ارتفاعه في نظر الأجيال التالية إلى مصاف البطل الأسطوري الذي تشهد عليه الملحمة الشهيرة.[38]

هل خلت الحياة، فيما تلا ذلك العهد القديم، من صور الشورى التي عرفناها؟

يبدو أن أزمة الحكم الفردي وجبروت التسلط المطلق للملوك أصحاب الإمبراطوريات الكبرى بعد ذلك لم تكن في أحد جوانبها إلا انعكاسا لأزمة الحكم الإلهي نفسه وتضاؤل حظ الآلهة في مجمعهم من الديمقراطية.. فقد زالت المساواة التي تمتعوا بها بعد اضطرارهم إلى تفويض «مردوخ» القوي الشاب بالدفاع عنهم وحمايتهم من قوى الظلم والعماء (راجع ملحمة الخلق البابلية)، ثم تتويجهم له بعد انتصاره، مما ترتب عليه انفراده بالسيطرة المطلقة، وتحوله من بعد إلى الإله البابلي الأكبر أو الإله القومي للإمبراطورية (منذ عهد السلالة البابلية الأولى 1894-1595 ق. م)، وانفراد الملك البابلي تبعا لذلك بالحكم، واستغنائه عن أصحاب الشورى ومجلسهم. وقد تكرر الأمر نفسه في فترة ازدهار الدولة الآشورية وانفراد إلهها آشوري بالسيطرة على الآلهة المحليين، بحيث لم يكتف بأن يكون هو الإله القومي لآشوري، وإنما أصبح هو الإله الخالق، أبا الآلهة جميعا وواهب الملك والرخاء والانتصارات المدوية في الحروب الوحشية (وبخاصة في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة، وفي ظل السلالة «السرجونية»، في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد حتى القضاء عليها نهائيا بسقوط نينوى سنة 612 ق.م).

بيد أن هذا النظام التعسفي في جوهره لم يخل في الحقيقة من بعض مظاهر حكم الشورى. ولن يتسع المقام لتتبع هذه المظاهر في العهود المختلفة

منذ العصر البابلي القديم أو عصر سلالة حمورابي. وحسبنا أن نقول إن حكام الأقاليم وكبار الموظفين الإداريين الذين كان يعينهم الملك، كانت توجد إلى جانبهم جمعيات إقليمية أو مجالس بلدية مؤلفة من أعيان البلاد وشيوخها الذين يسدون النصيحة إلى هؤلاء الحكام، وربما تمكنوا من إيقافهم عند حدودهم إذا تجاوزوها، أو على الأقل من شكواهم إلى الملك. وقد استطاع هؤلاء أن يحتفظوا للولايات البابلية بقسط لا باس به من الحكم المحلي حتى في أيام سيطرة الآشوريين[39]. ويمكننا أن نتصور أشكال الحكم الملكي المطلق، بما حوته من مظاهر التعسف والظلم والحرمان مما نسميه اليوم بالعدل أو المساواة في الحقوق، إذا نظرنا في تكوين «البنية» الاقتصادية والطبقية والاجتماعية التي قام عليها حكم ملكي مطلق تسنده الامتيازات الإقطاعية والثروة التجارية، ويحميه توزيع حكيم للقوة القانونية. ولابد أن كبار الملاك، ومن حل محلهم بالتدريج من التجار الأثرياء وكبار الكهنة المستثمرين لأراضي المعبد وأملاكه وأمواله، هم الذين أعانوا الدولة على الاحتفاظ بنظامها الاجتماعي، كما كانوا هم الواسطة بين الشعب وملكه. ومع أن هذا كله يحتاج إلى دراسات أعمق وأكثر تفصيلا ليس هذا هو مكانها، فيمكننا أن نتصور ثقل جبال الظلم والمعاناة التي رزحت فوق صدور طبقتي «المساكين» (المشكينو) والعبيد الأرقاء ومعهم «رجل الشارع» العادي الذي ودع كل أمل في هذه الدنيا تحت وطأة الطبقة العليا (الأحرار ومن فوقهم من الكهنة والحاشية والبلاط)، كما يئس من كل أمل في آخره سماها «كور» و«أوراللو» و«أرصتو لاتاري»، أي أرض اللاعودة التي ستعيش فيها روحه في عذاب سقيم، وجوع وظلام لا تنفذ فيه بارقة أمل أو رجاء.[40]

وحتى لا نتصور أن حياته على الأرض كانت تحت رحمة الظلم المطبق عليه من كل ناحية، فينبغي علينا الآن أن ننظر في مفاهيم الحق (كيتو) والعدل (ميشادو) والقانون التي تطورت هي الأخرى تطورا ملحوظا. ربما لم يؤد هذا التطور المقترن بالجهود الجادة في سبيل الإصلاح القضائي والاجتماعي إلى إزالة الشعور العام بالكآبة أو الاكتئاب الذي يخامرنا ونحن نتابع الكثير من مشاهد الحياة اليومية في بلاد بابل وآشوري (كما عرضها الاشتاذج. كونتينو في لوحات نابضة بالحياة)، ولكنه سيساعدنا على تأمل قضية العدل بصورة بعيدة عن التحيز والتسرع والتعميم.

4-العدل والطاعة والميزان:

إذا كان «الحب» هو غاية سعي الإنسان في الغرب، «فالعدل» هو مطلب الإنسان الشرقي ومنتهى أمله. وإذا نحن قلنا «الحب» فقد أشرنا ضمنا إلى البذرة التي غرسها شعب الإغريق العجيب في تربة الحضارة الغربية، فنمت شجرتها، وأزهرت، وأثمرت حرية وفكرا عقليا وعلما منهجيا وشغفا بالمعرفة لذات المعرفة، وقلقا دائما ومغامرة لا تهدأ ولا تتوقف عن البحث عن الحقيقة. أما إذا قلنا «العدل» فقد وضعنا أيدينا على أصل الشقاء المتجدد في نشدان الأمل البعيد، ولمسنا جذور الشجرة اللعينة التي لم نزل في الشرق نبلو المر من ثمرها منذ آلاف السنين: قهر الحاكم للمحكوم وخوف المحكوم من الحاكم، غدر بعضنا ببعض وتسلط بعضنا على بعض، حلمنا الأزلي بالحق وفشلنا في التوصل إلى «حقنا» في حياة كريمة أو سوية تليق بالإنسان (ولا أقول حياة حرة أو مبدعة!)..

طبع القلق والشك والتشاؤم روح الإنسان وشخصيته في أرض النهرين وعلى مدار تاريخها المدون الممتد لما يقرب من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد (مع استثناءات قليلة تتجلى في صور نادرة من الفن الساخر والأدب الهازل، ولا تقلل بحال من ذلك الانطباع الدرامي أو المأساوي...) ويرجع هذا-في أحد أسبابه القوية على أقل تقدير-إلى الشعور المستمر بالخطر والإحساس بالتهديد الذي لازم الإنسان في دويلات المدن المتصارعة، وتعرضه للهجرات والغزوات المتلاحقة من الشرق (سامية) أو من الشمال والشرق (أسبانية وهند و أوروبية) وتقلبات البيئة التي لم تكن فيضانات نهريها الخالدين ولا رياحها وعواصفها المخيفة رحيمة به، بجانب التعدد والتنوع الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي لم يسمح بالاستقرار والتطور المطرد المتجانس بالقياس إلى حضارة وادي النيل (التي غلب على تاريخها السياسي وجود حكومة مركزية صرفت شؤون البلاد من أقصاها إلى أدناها، ومن دولتها القديمة إلى دولتها الحديثة، باستثناء فترة محدودة من عمرها الطويل (2185-2040 ق. م)-تزعزعت فيها أركان الدولة والمجتمع، وتركت للمفسدين واللصوص والمجرمين، قبل قيام الدولة الوسطى (2040-1765 ق. م)، وذلك في أكبر ثورة عرفها التاريخ المكتوب وجاءتنا منها أجمل نصوص الأدب المصري القديم مثل شكاوى القروي الفصيح ونذر الحكيم أيب أور وحديث

المتعب من الحياة مع روحه...) ولم يقف الأمر-بالنسبة للإنسان العادي-عند الشعور بالخطر والتهديد من جانب البيئة والحكام والآلهة، وإنما تعداه إلى الإحساس بالظلم في حياته وبعد موته، وفقدان الأمل في سيادة قيم الحق والعدل في هذا العالم أو في العالم السفلي (ومن ثم الاندفاع وراء اللذة-في بعض الفترات التاريخية على الأقل لاسيما في القرون المتأخرة التي شهدت مجد «بابل» وازدهارها مع انحلالهما وغرقها في الموبقات، وكأن أنتاب اللذات والمباهج-استجابة للنصيحة القديمة من ربة الحانة سيدوري لجلجاميش المعذب بطموحه للمستحيل!-هو الوجه الآخر لليأس من معنى الحياة وعدالتها).(41)

غير أن هذا الإحساس بالخوف واليأس والظلم لا ينبغي أن يخفي عنا الحقيقة. والحقيقة أن هذه الحضارة العظيمة قد عرفت جهودا صادقة في إقامة العدل والقانون، وكف المظالم عن البسطاء والمساكين، والانتصاف للفقير والأرملة واليتيم من عدوان القوي والمستغل اللئيم. وأول الأسماء الجديرة بالإشادة بها هو اسم «أوركاجينا» إنسي أو حاكم مدينة لجش السومرية (تقع بالقرب من تلو واسمها الحديث هو الهباء) من أواخر القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، الذي تتمثل فيه النزعة الإنسانية ألحقت لأول مرة في تاريخ البشرية. حرص هذا الرجل على رفع المظالم التي حاقت بالناس «منذ القدم في سالف الأزمان» على أيدي الموظفين «البيروقراطيين» الذين استغلوا مناصبهم في فرض الضرائب الباهظة على أبناء لجش، إذ كان جباة الضرائب منتشرين في كل مكان، «من حدود نينجرسو-وهو إله هذه المدينة وحاميها-حتى البحر»، كما استحلوا لأنفسهم كل ما وقعت عليه أيديهم دون وازع من ضمير ولا خوف من عقاب. وهاهي بقايا النصوص التي وصلتنا من تشريع «أوركاجينا» تنطق بما اقترفت أيدي أولئك الموظفين: «كان الموكل بالملاحين يسرق السفن، ورئيس الرعاة يسرق الحمير والأغنام، والموكل بمصايد الأسماك يسرق الأسماك، وإذا ابتعت أغنام كان المتنفذ يأخذ أحسنها لنفسه، وإذا حفر ابن رجل فقير حوض سمك، كان المتنفذ ينهب سمكه وينجو من العقاب». والأدعى من ذلك أن الضرائب التي حاصرت الإنسان في حياته لاحقته بعد مماته، إذ كان يحرم على أهل الميت أن يواروا جثمانه التراب قبل أن يؤدوا للموظفين مقادير من

الشعير والخبز والجعة تترك بيته ينعي من بناه.

استيقظ ضمير العدل لأول مرة على يد هذا المصلح النبيل. ولا ندري إن كان قد استطاع. أن يحقق ما زعمه عن تحرير أبناء «لجش» من الربا والاحتكار والجوع والسلب والقتل، وتنفيذ العهد الذي قطعه على نفسه في حضرة إلهة «ننجرسو» بألا يقترف رجل سلطة إثما قط في حق أرملة أو يتيم. فالمهم أن الوعي بالظلم والقلق في سبيل العدل الإلهي والكوني والاجتماعي قد أخذت ناره المجيئة في التوقد والاشتعال في تشريعات متتالية وسلالات وعصور متعاقبة، من تشريع «أورنمو» (2112-2095 ق. م) حاكم مدينة أور[42] إلى تشريع «لبيت عشتار»[43] (حكم من نحو 1934-1924 ق. م) حاكم مدينة إيسين في العصر المعروف بعصر إيسين-لارسا (نحو 2017-1763 ق. م) إلى قوانين إيشنونا[44] التي ترجع إلى نحو سنة 1850 ق. م، إلى شريعة حمورابي الشهيرة[45]، وبالأخص قانون القصاص الذي ظهر فيه لأول مرة (النفس بالنفس والعين بالعين-راجع المدخل إلى الحكمة البابلية في هذا الكتاب). ونظرة واحدة إلى مواد هذه الشريعة (التي بلغت 282 مادة) تبين صدق المثل القائل إن العبرة بالتطبيق، فمعاملة العوام-في قانون القصاص-مختلفة كل الاختلاف عن معاملة السادة الأحرار، كما أن معاملة العبيد والأرقاء أدنى وأسوأ:

إذا فقأ سيد حر عين سيد آخر حر، تفقأ عينه،

إذا كسر عظمة سيد حر تكسر له عظمة،

وإذا فقأ عين رجل من العامة أو كسر له عظمة،

فعليه أن يدفع «مينا» من الفضة

(المينا يساوي 60 شاقلا أو ما يعادل كيلوجراما واحدا).

صحيح أن قوانين هذه الشريعة قد صانت معظم حقوق «رجل الشارع» العادي من الطبقة المتوسطة بين الأحرار والعبيد، ولكن الشكوى لم تنقطع من فساد المحاكم والقضاء والقضاة، ولم تتوقف نصائح الحكماء بعدم التردد على المحاكم، وإطفاء لهب الخصومات وتجنب «سفرها المغطاة».. . (راجع نص النصائح الحكيمة في هذا الكتاب، من سطر 31-48)، ولم تترسخ فكرة العدالة باعتبارها حقا من حقوق الناس بغير تفرقة بينهم في الجزاء والعقاب تبعا لوضعهم الطبقي والاجتماعي. بل إن «الظلم الأكبر» الذي

سيطر على نفس الرافدي منذ أقدم العصور وحاول جلجاميش ملك أوروك (حكم نحو سنة 2675 ق. م) أن يقهره بسعيه الخائب إلى الخلود، هذا الظلم الأكبر قد تراجع أو تضاءل بالقياس إلى نوع آخر من الظلم الذي استفحل خطره منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد (أي أثناء وما بعد العصر الكاشي من نحو 1570-1157 ق. م) الذي كان على الإجمال عصر بؤس وقنوط وتزمت «سلفي» في كل الميادين..) وشهدت عليه أروع نصوص أدب الحكمة البابلية (التي يرجح أن تكون قد نشأت في حدود هذا العصر أو دونت فيه على أقل تقدير) وهي نصوص تصرخ بمشكلة الذنب والعقاب الذي يتحمله الأتقياء البررة بغير ذنب يستحقون عليه ذلك العقاب. ووصل الأمر إلى حد فقدان معنى الحياة والسخرية من كل القيم التي انتفت قيمتها، بل أوشك أن يقع في هوة التجديف على الآلهة نفسها وتحميلها مسؤولية الظلم الذي فطر عليه الإنسان عندما سوته وجبلت طبيعته من الطين ودم إله مذبوح « . ومن الشر والكذب والعدوان، حتى لقد ترددت هذه العبارة السومرية الأصل في نصوص بابلية عديدة: لم يولد لأم طفل بغير إثم أو خطيئة..

غير أن هذا القلق بقضية العدل والظلم لم يستطع أن يهز أركان الإيمان بالحكمة الإلهية الخافية عن عقول البشر ومداركهم المحدودة، ولم يزعزع من اعتقاد الإنسان بضرورة التسليم بإرادة الآلهة، ولا من الواجب الذي يفرض عليه خدمتهم وتقديم القرابين لهم، والالتزام بالعقد أو العهد القائم بينه وبينهم منذ الخلق الأول.

وبقيت «الطاعة» هي القيمة الكبرى، والفضيلة العليا، والمبدأ الأسمى الذي يوجه حياته وتفكيره وسلوكه، ويسري في أقواله وتضرعاته وأمثاله وحكمته الرسمية والشعبية. ولم يتخل الإنسان عن واجب الطاعة حتى في أوقات المحن الفردية والجماعية التي دفعته إلى التشكك واليأس، وصورت له أن الآلهة الكبرى أو الآلهة الخاصة قد تخلت عنه وعن عائلته، وهجرت مدينته و«ضربتها بقبضتها»، وتركتها نهبا للصوص والمجرمين أو للغزاة المتوحشين. وإذا كان قد رفع صوته بالاعتراض والاحتجاج-على لسان بعض المثقفين الحساسين أو «المغتربين»-فقد كان لا يلبث أن يعترف في النهاية بأن الإله الأكبر-سواء أكان هو إنليل أم مردوخ أم آشور-قد رضي عنه وقبل توبته ورفع قبضته عنه.

لنتوقف هنا قليلا ونسأل: هل صحيح أن الطاعة هي «القدر» الذي أطبق على السومريين وطوق الأكديين الساميين طوال العصور المتعاقبة، وأنها لم تزل-على حد تعبير أحد مفكرينا المعاصرين-هي «المرض العربي»[46] الذي لم ننج منه إلى اليوم، ولا ينتظر أن ننجو منه قبل أن يتغير وعينا وشروط حياتنا وأوضاعنا المادية والمعنوية ونتعلم أن التمرد وقول «لا» هو القيمة الحقيقية والفضيلة العليا والأساس الذي لا غنى عنه للحياة الحرة المستنيرة؟ وإذا كان «ميزان» العدل قد اختل واضطرب في أيدي الآلهة والملوك والحكام والقضاة المهيمنين على أقدار سكان وادي الرافدين القدماء، فلماذا لم يظهر هذا الرمز المرتبط بالعدل في حكمتهم وأدبهم وسائر الشواهد الباقية على حضارتهم بصورة كافية؟

نبدأ بالسؤال الثاني فنقول إنه وجد بصورة ضمنية في إقرار عدد كبير من الملوك والحكام بتكليف الآلهة لهم بسن التشريعات والقوانين الكفيلة بإقامة العدل بين الناس، وتحميلهم مسؤولية رعايتها والسهر على حمايتها وتنفيذها. فها هي ذي الإلهة السومرية «نانشة» إلهة مدينة «لجش» تقول إنها:

تواسي اليتيم ولا تهمل الأرملة
تعرف ظلم الإنسان للإنسان
أم اليتيم التي تعنى بالأرملة
وتنشد العدل لأفقر الناس
الملكة التي تأخذ اللاجئ إلى حجرها
وتجد ملجأ للضعيف.[47]

بل إن النصوص لتذكر أنها كانت تقوم في ليلة رأس السنة من كل عام بمحاسبة البشر، وتصب جام غضبها على وجه الخصوص على:

كل من سلك سبيل العدوان واغتصبت يده ما ليس له..(؟)
من تخطى حدود النظم المقررة ونقض العقود والعهود
من نظر بعين الرضا إلى مواطن الشر
من بدل بالوزن الكبير الوزن الصغير
من بدل بالكيل الكبير للكيل الصغير
من أكل ما ليس له ولم يقل «أكلته»

من شرب ما ليس له ولم يقل «شربته»
من قال لأكلن ما حرم
من قال لأشربن ما حرم...

وبقيت فكرة الوزن والميزان مرتبطة بالشؤون العملية والتجارية، ولم تصبح رمزا من الرموز العقلية والحضارية حتى بعد أن أوكلت مسؤولية العدالة لإلهها الأكبر وراعيها الأول، وهو إله الشمس «أوتو-شمش» الذي كان أحد الآلهة الكونية (الفلكية) الكبرى عند البابليين، و واهب النور و كاشف الضر والسر، و راعي الفقراء والتائهين والمعوزين وكل ذي نفس بلا استثناء.. لقد كان ضوء «شمش» يراقب القضاة ولا يرحم المرتشين والذين يحيدون عن جادة العدل في أحكامهم (راجع نص الترتيلة للإله شمش):

تجعل القاضي الخرب الذمة يرسف في القيود و الأغلال،
و الذي يقبل هدية و لا يقيم العدل تنزل به العقاب.
أما من يرفض هدية، وعلى الرغم من ذلك يقف في صف الضعيف،
فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته.
والقاضي النزيه الذي يصدر الأحكام العادلة.
يسيطر على القصر ويحيا مع الأمراء.[48]
ويتابع «شمش» التجار و ينذر المطففين في الكيل والميزان:
إن التاجر الذي يلجا للغش في الميزان،
ويستخدم نوعين من الموازين (أو الأثقال) فيخفض من (....)
يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسماله)
والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط
يقدم له كل شيء بالحق (....)
والتاجر الذي يغش في وزن الغلة،
ويقرض (الغلة) ويطفف في الوزن إلى الحد الأدنى،
ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ
ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحل أجله،
وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه
فسوف يؤخذ بذنبه
لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه،

و لن يستطيع أخوته أن يضوا أيديهم على ضيعته.
(أما) التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (الغلة) و يضاعف من إحسانه،
فسوف يسر به شمش و يطيل عمره،
و يزيد من أفراد عائلته و يضاعف ثروته
و مثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته

(من سطر ١١٢-١٢١)

هكذا اتفق شمش و نانشة-على الرغم من البون الشاسع بين إله يفيء السماوات و يبدد ظلام المناطق العليا و السفلي، و إلهة دويلة صغيرة محدودة المساحة و القدرة-على حماية الأرملة و اليتيم و المستضعف. الفقير، و إنزال العقاب بالظالمين والقضاة المرتشين والتجار المنحرفين، أي على تحقيق العدل-و لو من الناحية النظرية-لكل الناس. لكنهما و غيرهما من الآلهة الكبرى والآلهة الخاصة أو الشخصية التي تتولى حماية الأفراد، لم يمسكوا بميزان العدل والحقيقة في أيديهم، واكتفوا بمراقبة الموازين في أيدي الناس. ومثلما بقيت عدالة الأرض مهددة على الدوام بمظالم القضاء وفساد الحكم والكهنوت والإدارة، ظلت عدالة السماء كذلك أبعد ما تكون عن العدالة المطلقة في نظر البابلي القديم، وألح عليه هذا الشعور بعد أن أصبح اضطهاد البررة الصالحين أمرا متكررا كل يوم. وإذا أضفنا إلى هذا أن الأمل المؤجل والعزاء المرتجى من هذه العدالة في حياة أخرى لم يكن أفضل حالا من الأمل والرجاء في هذه الحياة، فلم يقلل إيمانه الغامض بالحياة الأخرى من قسوة الإحساس «بالظلم الأكيد»، لأن صورة هذه الحياة قد ظلت كما رأينا صورة مشوشة مختلطة، وبقيت مصدر الاكتئاب والقلق والرعب الفظيع. ومما زاد من خوفه تلك الصور التي اطلع عليها «أنكيدو» في حلمه الذي رواه لصديقه جلجاميش ولازمته فيما يبدو جيلا بعد جيل: «دار الظلمة، البيت الذي لا يخرج منه من دخله، الطريق الذي لا يرجع منه من سلكه، المنزل الذي حرم ساكنوه النور، التراب طعامهم والطين قوتهم، ويكسون كالطير بأجنحة من الريش».. وإذا كانت تظهر في بعض النصوص إشارات مبهمة إلى وجود نوع من المحاكمة للموتى، كانت تتم في قصر. «أريشكيجال» ذي البوابات السبع، فإننا لا نجد أية تفصيلات لهذه المحاكمة، ولا نعثر على ميزان للعدالة في يد آلهة العالم السفلي أو في أيدي قضاتها.

ثمة إشارات أخرى إلى أن الإله شمش كان يحاسب الموتى باعتباره راعي أرض اللاعودة و حامي حمى العدالة.. ولكن تنقصنا التفصيلات الدقيقة مرة أخرى، كما نفتقد الإشارة إلى الميزان، وإن كان لنا أن نفترض على أية حال أن من يصدر الحكم في صالحه يثاب على ذلك بأن تنعم روحه بحياة راضية، وتنال ما تشتهي من مأكل ومشرب.

ولكن لماذا نفتقد رمز الميزان؟! وما الداعي للبحث عن شيء لم يوجد على الحقيقة في هذه الحضارة؟ الواقع أنه لو قدر للميزان أن يتحول من أداة قياس أو حساب تجارية إلى رمز ذي أبعاد ودلالات شاملة-كما حدث في حضارة مصر القديمة التي ارتبط فيها لمئات السنين وفي مختلف النصوص والصور والنقوش «بماعت» أو «ماعتي» رمز العدل والصدق والاستقامة، والحق والقانون الذي يقوم عليه الوجود، والنظام الذي يوجه حركته-لقدم للناس عزاء عن قسوة الموت وظلمه، وأملا في عدالة لم تعرفها دنياه. وليس هذا من قبيل المقارنة بين-الحضارات، لأن مثل هذه المقارنة فاسدة أصلا كما أكدت أكثر من مرة. وإنما هو نوع من التوضيح لحقيقة أكبر من أن تكون مجرد شعور غامض، وهي أن عذاب الشك والقلق والتشاؤم الذي سيطر على حياة الناس في أرض الرافدين منذ منتصف الألف الثانية على أقل تقدير-لم يكن ليسمح بوجود رمز الميزان أو غيره من الرموز المشعة بمعاني الأمل والاستبشار، فضلا عن الصورة المخيفة لأرض اللاعودة، والإحساس الملازم بالإثم أو الخطيئة «الأصلية» التي تحمل الآلهة مسئوليتها منذ أن سووا طبيعة الإنسان، وحمل هو نفسه كل تبعاتها وآلامها.

وأما عن السؤال الثاني الذي طرحناه فالجواب عنه قريب ميسور. فالدين يقوم على طاعة المخلوق للخالق، والطاعة تقوم على الثقة والإيمان والاطمئنان لرحمته وعدله. ولو رجعنا إلى أصل الكلمة لوجدناها تدل على الدينونة للديان، والإقرار له بالتعظيم والإجلال والحمد والعرفان، كما تدل في أصلها اللاتيني الذي اشتقت منه في اللغات الأوروبية الحديثة على «إعادة الربط» religio-religare-ربط النسبي بالمطلق، والأرضي بالسماوي، والمتناهي المحدود بالأزلي الأبدي، أو توثيق علاقة الجامح الضال، والتائه السائب من جهة بالأصل والأساس، والسبب والسند من جهة أخرى، وذلك عن رضا واقتناع واختيار، لا عن خوف أو طمع أو اضطرار. وطاعة من هذا

شأنه لا يمكن أن تكون عبودية بل تعبدا، ولا إفناء بل تفانيا، ولا خنوعا بل علوا، ولا إلغاء للذات بل تأكيدا لهويتها وحريتها وحقيقتها. بهذا تصبح الطاعة أداء لواجب محبب، وآية على الشعور بالاحترام والالتزام، ودليلا على العلو والتحرر، والرقي والتحضر. وفي هذه الحالة لا يجوز القول إن الطاعة مرض عربي، لأن الطاعة-منذ عهد البابليين والكنعانيين والمصريين القدماء وعرب الجزيرة إلى يومنا الحاضر-قد كانت ولم تزل هي مكمن قوة العربي، والمصدر الأكبر لقوته الحقيقية. لكن العبارة المذكورة تكون صادقة كل الصدق إذا قصد بها الطاعة القائمة على الخوف والطمع، لا على الثقة والإيمان، وإذا أريد بها الإقرار بالعبودية لشخص أو شيء أو وضع زمني محدود بحكم طبيعته. وهنا يصح القول إن التمرد والاحتجاج وقول «لا»[49] هي القيم العليا والفضائل الكبرى التي لا غنى للعربي عن الإيمان والعمل بها، إذا أراد أن يغير نفسه وظروف حياته وواقعة التي أصبحت أزماتها ومشكلاتها حديث كل لسان.. وفي هذه الحالة يمكن القول إن الطاعة الخائفة ليست مرضا عربيا وحسب، وإنما هي المرض ذاته، والرذيلة والخطيئة التي لا تقاس بها رذيلة أو خطيئة.

5-الأسطورة في أرض النهرين وتفسير متجن:

على الرغم من أن الكاتب السومري والبابلي كان شديد الحرص-كما رأينا من قبل-على إخفاء اسمه وشخصه، فلا نستطيع أن نتصور أن ذلك كان زهدا منه في كل رغبة في الوصول إلى القراء من جيله والأجيال التالية. فالكتابة مفهوم متضايف مع القراءة. ولو أخذنا «الكتابة» بمعناها الأصيل لوجدناها «معاصرة» على الرغم من ألوف السنين التي تفصلنا عنها. يستوي في ذلك أن نقرأ لكتاب يعيشون معنا ونعيش معهم، أو لكتاب فارقونا قبل قرون وقرون.. ف «الكلمة» حاضرة، أو ينبغي أن تكون حاضرة عند من يعرف كيف يقرأ (يستوي في ذلك أيضا أن يكون ما يقرأه كتابة على الطين، أو نقشا في الحجر، أو حروفا مدونة على بردية أو مطبوعة في كتاب..) وماذا نقرأ في الكلمة قديمة كانت أو حديثة، أسطورية أو عقلية أو تقريرية؟ نقرأ فيها «نفسنا البشرية» بصورة من الصور، فهمنا للعالم والآخرين «من أشباهنا وأخوتنا» كما يقول بودلير، تصورنا لذواتنا

وعلاقتنا بها وبما طبعته أختام الزمن «الأسطوانية» وغير الأسطوانية عليها، نقرأ فيها ما أردناه نحن البشر وما نريده على الدوام، تجاربنا في الماضي، همومنا في الحاضر، أحلامنا الشاخصة لمدن المستقبل، حسراتنا على ضياع الجهد والتعب، وإصرارنا على مواصلة السير رغم العثرات. كل الكلمات التي نستخرجها من ذاكرة الزمن قد نقش عليها أثر الإنسان وظله. ليس مهما أن تكون هذه الكلمات قد كتبت بالصورة أو بالصوت أو بهما معا، ولا فرق بين أن تكون بالخط المسماري (الإسفين) الهيروغليفي، بالآرامي أو الإغريقي أو المسند والنبطي، وأن تكتب من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين-بل ليس من الضروري أن تكون كتابة بالصورة أو الحرف، فقد تكون نقشا أو رسما على جدار، تمثالا أو نحتا بارزا أو قليل البروز، هرما أو مصطبة أو معبدا أو سورا أو قصرا أو حتى مقبرة حفظت فيها الجثث والكنوز، فهذه كلها «كلمات» أو بالأحرى «رموز» (والمعرفة والكتابة لم تفقدا أبدا طابع «السرية» و «الرمزية»، في حضارات الشرق القديم) وهي تخاطبنا وتسألنا، وربما تتحدانا وتدعونا أن نعرفها كما نعرف أنفسنا. يصدق هذا على كل كتابة في كل حضارة، فما بالك إذا كانت الحضارة حضارتنا، والكتاب أسلافنا وأجدادنا، بحكم الانتماء العرقي والتاريخي والجغرافي والحضاري؟ إن ما كتبه هؤلاء «الأجداد» في حضارة منطقتنا «يقول» لنا شيئا أو أشياء. وكثيرا ما يتعلق هذا القول بالموضوعات والأفكار نفسها التي مازالت تشغل عقولنا أو تؤرق ضمائرنا بصور وصيغ مختلفة، والقول يجيئنا عبر السنين الطوال من وراء «حجب» تغطيه، صور واستعارات ورموز وتركيبات لغوية ودلالية معقدة، وأسماء وأحداث مجهولة تحفل بها الأساطير والملاحم وحكايات الحيوان والنبات، والتراتيل والأغاني والترانيم، والحكم والأمثال والرسائل والسجلات التاريخية والنقوش الملكية والوثائق والعقود والبيوت... الخ، وجميعها تعبر بمختلف الأساليب عن «قول» الإنسان في سياق تاريخي واجتماعي وفكري معين، أي عن تصوره للعالم والمجتمع، وفهمه للذات والآخرين، ومعرفته وتعبيره عن هذه المعرفة. وكل تحليل للغة هذا القول ومضمونه-على صعوباته وغوامضه التي لا حصر لها، وبخاصة حين يكون النص قديما وبلغة منقرضة-هو في الحقيقة النهائية تحليل وفهم لأنفسنا و وعينا في طبقاته وأقنعته وأشكاله المختلفة.. والهدف

الأخير هو «معرفة أنفسنا» معرفة أعمق. وهي معرفة لن يتاح سرها-الذي لا يستنفد أبدا!-إلا لمن يقبل عليها بغير «قبليات» مسبقة، ويتعاطف معها ويستحضر أو يستقرئ ما تقوله عن طبيعة أنفسنا وغاية إنسانيتنا منذ أقدم عصورها، لعلها تكشف عما أردنا أن نعرفه عنها عبر الزمن وفي ثنايا الوعي الدفين (بشرط واحد هو امتلاك الأدوات الضرورية لهذا التحليل والتفسير!).

كل ما سبق يدعونا لدراسة الأسطورة-هذا الموضوع المشتبك مع الدين والفن والحياة الاجتماعية والثقافية في شتى مظاهرها-بوصفها وسيلة للمعرفة والفهم والتفسير العقلي للعالم، لا بوصفها حكايات شعرية وتفسيرات خرافية سابقة على العقل والعلم والمنطق، أي تحليل ونقد «العمل المعرفي» الذي تحقق في الأسطورة وتحولاتها المختلفة في الدين-الذي تمثل مركز الثقل فيه-والأدب والفن والعلم نفسه (الذي كاد يتحول منذ بدايات العصر الحديث إلى أسطورة تصورت خطأ أنها صفت الأسطورة، ولم تفطن-إلا بعد أن استيقظت على إنجازات التقنية وأخطارها-إلى أنها قد بعثت أسطورة من نوع جديد..)

هكذا تصبح الأسطورة شكلا ضروريا للتفكير في كل العصور، يدخل في جدل أو حوار مستمر لا ينفصل عن أشكال التفكير العقلي والعلمي (يكفي مثلا أن نتأمل أسطورة جلجاميش أو بروميثيوس وامتداد نماذجهما الأولية والجمعية في أشكال معرفية مختلفة إلى يومنا الحاضر...)، وهكذا تنفتح أمامنا آفاق جديدة واسعة في حوارنا مع الإنسان، أعني مع أنفسنا وما تريده وما أرادته على الدوام من معرفتها بذاتها وبالعالم ومحاولات تغييرها. ويبقى الماضي حاضرا فعال الأثر في حاضرنا ومستقبلنا لو أحسنا «تذكره» وتجربته واستحضاره. هي مهمة علمية وحضارية في وقت واحد، بغيرها لن يتسنى لنا أن «نعرف» الذات الممتدة في أغوار الماضي-الحاضر، والغافلة فيما يبدو عن المستقبل الذي يندر أن تفكر فيه وتعمل له، لأنها تتركه للمصادفة التي تأتي أولا تأتي بالوعود أو الكوارث.. إن هذه الذات «الماضية» تظل حاضرة في كل أبعاد الزمن وأقنعته ومراياه، ولو أهملناها لكان شأننا شأن من يحاول أن يعرف الشجرة والثمرة قبل أن يعرف البذرة والنواة-وكيف لنا أن نعرف ما نحن عليه وما سوف نكونه بغير أن نعرف ما

كناه ؟

الحوار إذن مع الأسطورة في تاريخنا الحضاري هو حوار مع «تحولات» ذاتنا و «ثوابتها» و تصوراتنا لها عبر الأديان والنظم والعصور. ولا بأس علينا أن نراها في مرايا «الآخر» الذي سبقنا إلى تحليلها والكشف عن أسرارها، سواء بعلمه اللغوي والتاريخي والأثري الدقيق، أو بتفسيراته الفكرية والفلسفية المتباينة. ولقد أشرت من قبل إلى أمثلة من هذا التفسير، وأستأذن القارئ في عرض تفسير معاصر أعتقد أنه-على الرغم من شموله ونفاذه-قد حاد عن جادة الحق والإنصاف.

إذا كانت الأساطير الإغريقية قد أضفت على معظم آلهتها ملامح إنسانية، انعكس عليها تعاطفهم مع البشر أو عداؤهم لهم، وإذا كنا نعترف بان بعض أبطال هذه الأساطير قد جسد «الوجه والقلب الإنساني» بكل عذابه أو بكل حنينه (كما نرى في الثائر «نصف الإلهي» بروميثيوس الذي تمرد عليها ثم عوقب أشنع العقاب باسم الإنسان ومن أجله، أو في الشاعر الأسطوري «أورفيوس» الذي تغنى بأشواقه لزوجته وحبيبته، وحمل لهفته عليها إلى العالم السفلي ليفقدها بسبب هذه اللهفة نفسها..) إذا صح هذا في جملته، فربما نميل إلى الظن بأن آلهة الحضارات القديمة في الشرق الأدنى (المصرية والرافدية والسورية والحيثية.. . الخ كما نقرأ عنها في الأساطير ونتأمل صورها وتماثيلها وأطلال معابدها وأبنيتها الضخمة...) قد فقدت كل ملامح الإنسان حتى أصبحت غير إنسانية، وتعالت عليه بجبروتها وقسوتها وجموحها وشهوتها للانتقام حتى صارت فوق-الإنسانية.

والمفكر الذي نتناول تفسيره في هذا الحديث[50] يزعم أن الآلهة المصرية والبابلية تبدو فوق الإنسان، لأنها على التحديد غير إنسانية. وسواء أكانت برؤوس حيوانات أو اتخذت هيئة الكواكب، فقد احتقرت لحم الإنسان ودمه وتجردت منهما: ف «الشكل الشرقي القديم كله قد سوي من الخارج، والمضمون كله قد غرس من أعلى، لاسيما المضمون الفلكي والأسطوري المقدس. ولذلك لا يعلن أصحابه عن وجههما الإنساني إلا حين يغترب، إذ يبقى الشكل مغطى وراء حجاب كثيف...»

إن صورة الموت المتكررة على الدوام في مصر، برموزها المعمارية والهندسية «البلورية»، قد استقرت في النهاية في قبضة «رع» إله الشمس،

و «أوزير» رب الأرض الأصلي، وهيمنتهما تكرار في الزمان وجمود متعال في المكان. وكما تولد الشمس نفسها كل يوم، يمد أوزير في الحياة البشرية القصيرة المتغيرة ليحولها إلى خلود وثبات. فآلهة الطبيعة المصرية تجلب السعادة بصفتها آلهة التكرار المستمر، وفوق كل تغير حي يحكم الموت الذي قدرته السماء شفاء ونجاة، كما تحكم هندسة مفعمة بالأمل في المصير الذي سوف يتصل اتصال الخلود، وفي سكينة المستقبل الذي يحمل كل سكون الماضي وثباته ويتخطى عالم الإنسان، وفي سماء صافية تمثل الصورة الأولية الكاملة للنظام الأرضي الملبد بسحب الحزن والتقلب. ولم تكن مصر كما تصورها «هيجل» على مثال الهيولى الإغريقية ير دين اللغز الذي يمثله أبو الهول (وهو لغز السؤال عن الحرية والوعي الذاتي كما يعبر عنهما الوجه الإنساني الذي يحاول أن يرتفع فوق الحس ويتجرد من الطبيعة المحسوسة)، وإنما كانت هي دين «الاغتراب» في أقصى حالاته، والصمت «البلوري» الذي يجسد-بجلاله ونظامه المتصلب-ماهية عمارتها الخاضعة لأمر إله الموت أوزيريس، أو بالأحرى إله الحياة-في الموت.

إذا كان «البلور» هو رمز الحضارة والديانة المصرية القديمة الذي يقف على شاطئ النيل على شكل هرم يرقد في مركزه جثمان الفرعون الإلهي، فإن «الزقورة» أو برج المعبد ذا الأطباق المتصاعدة إلى الأعلى هي الرمز المجسد على شاطئ الفرات للديانة البابلية التي أهدته للكواكب السبعة والبروج التي تتحرك الشمس في «بيوتها».. هناك تجلى أيضا معلمو هذه الدورات الفلكية الثابتة في ضوء ساحر بعيد ومخيف. وهنا ظهروا في أشكالهم الغليظة وأجسادهم الخشنة، محنطين بكل ما هو وحشي وغير إنساني من صنوف الطير والزواحف والحشرات والعفاريت. وعندما توحدت الآلهة البابلية الفلكية أخيرا في المشتري كوكب السعادة والانتصار-أي في الإله الذي يمثله «مردوخ» ذابح تنين الهاوية ورمز العماء والهيولى الأصلية «تعامت» لم ينج من الغربة في أساطير الديانة الرافدية إلا البطل «المغترب» الذي اكتسى ملامح الوجه الإنساني وهو جلجاميش. فعلى الرغم من تمثيله في (الأختام الأسطوانية بقرون-ترمز لكونه الحاكم الديني «أنسي» الذي يقبض على السلطتين الدينية والسياسية-وعلى الرغم من تأليهه في حياته وبعد موته، فقد تجلى وجهه البشري في مواقف إنسانية عديدة، وكأنه قد

خلع قناع الإله والكاهن الأكبر والمعلم الفلكي. لقد انتصر مع صديقه «أنكيدو» على وحش الغابة وعلى الثور السماوي، ووصل إلى ماء الحياة والشباب الأبدي واستحم فيه وغاص في أعماقه ليحصل على نبتة «الخلود» الشائكة، غير أنه أضاعها-كما رأينا-بعد عودته للأرض، وعانى آلام الموت الذي لم يكترث بأعماله وأمجاده، وأغمض عينيه-كما أغمضهما الملايين في حضارتها السومرية-الأكدية على مر القرون-بلا أمل في البعث ولا رجاء في حساب أو ثواب. ربما بقي له أمل وحيد في نوع من الخلود البشري الذي يبلغه بناة الحضارة كما سبق القول. لكن المؤكد أن تحديه لقدر الموت (أو ظلمه الأكبر!) المكتوب على البشر قد أكسبه بعض ملامح وجه بروميثيوس الذي أعلن ثورته بعده بقرون. لا شك أن مغامرات جلجاميش تنطوي على شيء من الأمل «الإنساني» في المستقبل، على الرغم من ضياع كل أمل في الخلود أو في النعيم الأخروي في أسطورته وفي ديانة بلاد الرافدين القديمة بوجه عام. لكن الدورة الفلكية والطبيعية التي «أدارت» الديانة والتاريخ والأدب والفن وحياة الإنسان ومصيره في التصور الرافدي، قد أخرجتها في الوقت نفسه من دائرة الإنساني والزماني، وربطت «الأمل» و «الإنقاذ» بالإله المهين على تلك الدورة المتكررة ذاتها، فمردوخ إله السنة الجديدة والربيع وتخليص البشر من البؤس والقحط والمرض، هو نفسه الذي يكرر الماضي مع بداية كل سنة جديدة يحتفل فيها بانتصاره على تعامة أو بتتويج ملك جديد. وهو نفسه الإله-المشتري-المرتبط ببرج اشور الذي وقفت فيه الشمس منذ تأسيس بابل نحو عام 2800 ق. م، وهو الذي يدمج ذلك الأمل في نوع من الساعة الفلكية الثابتة، وكأن الذات البشرية في هذه الديانة الفلكية والأسطورية قد حولت نفسها إلى «موضوع» يلف ويدور في هذه الدورة الأزلية. لقد كان «كتابها المقدس» منقوشا في السماء ومودعا في قبضة الآلهة الكبرى (وخصوصا إنليل الذي سبق أن عرفنا قصة الطائر العملاق «زو» أو، «أنزو» معه، ومحاولته الجريئة لسرقة ألواح المصائر منه أثناء انشغاله بالاستحمام!) وأقص ما بقي من إنسانيتها مبذول في التضرع لهذه الآلهة انتظارا لحسن الطالع، أو خوفا من غضبها ولعنتها وعنف انتقامها، أو أملا ضعيفا في رحمتها وعفوها «ورفع قبضتها» عنها. وكأن الطريق الغامض-هنا وفي مصر القديمة-يسير من داخل الذات إلى خارجها،

حيث يستقر في الحجر أو في الطبيعة، دون أن يفكر في الرجوع إلى الذات البشرية أو الاتجاه إليها. بذلك اختفت «الذاتية الدينية» من الأسطورة الفلكية. فالعالم «تحت» كالعالم «فوق»، والإنسان نفسه صورة أو نسخة من العالم العلوي والخارجي عنه-لقد حرم في هذا النظام الفلكي الأسطوري من الحرية، وظل دوره مقصورا على اتقاء غضب الآلهة عليه وعلى أهله ومدينته، أو في التماس رضاها عنه ولطفها به وبعائلته، كما بقي ضوءها المخيف يسطع دائما من فوقه ومن خلفه.. «وحتى عندما يغيب أي كلام عن الكواكب وأقدارها، تبقى بابل نوعا من طبلة التكرار الدائرة، مجوفة وفارغة من الكائنات البشرية، غريبة عن التاريخ، وتظل تحدد الإنسان من فوقه ومن خارجه».[51]

ربما يتفق القارئ مع «بلوخ» في حكمه العام على الديانة البابلية وآلهتها التي تحوطها هالة مخيفة من القدم والجبروت والرهبة، وهو حكم قد يرضي أولئك الذين يكتفون بالانطباعات العامة عن حضارة معينة دون الدخول في التعقيدات والتفصيلات المرهقة عن تطور النظم والمفاهيم واختلافها باختلاف أماكن العبادة وعصورها ومراحلها المتعاقبة، ويقعون في أخطاء التعميم والتفسيرات المسبقة التي ينزلق إليها كثير من فلاسفة التاريخ وكتابه المبسطين منذ عهد «هيجل» إلى «ديورانت» وغيرهما. أضف إلى هذا أن «تفسير» بلوخ للحضارة الرافدية جزء صغير من محاولته الكبرى لتتبع «مبدأ الأمل» أو مبدأ «اليوتوبيا»-المحرك للوجود المادي والتاريخي والعقلي حركة جدلية مستمرة-في مختلف الحضارات، وشتى مظاهر الوعي التاريخي والفكري والأدبي والفني عبر التطور البشري في الشرق والغرب. لإثبات أنه لم يتحقق في صورته الحية الفعالة إلا في الماركسية «الإنسانية» التي أدخل فيها عناصر مثالية وصوفية و«مسيحانية» خلاصة و«قبالية» لا يوافقه عليها الماركسيون «العلميون» أو«الحرفيون». ومهما يكن الرأي في هذه المحاولة الضخمة، فلا شك في أنها كانت وراء الأحكام القبلية والتعميمية التي وقع فيها هذا الفيلسوف الأديب عندما تعرض لحضارة ما بين النهرين وعرض بها (كما فعل مع الحضارة المصرية وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة والحضارة الإسلامية) ويمكن الرد عليه بأن موضوع الأسطورة موضوع معقد ومتداخل مع الدين والحياة العقلية

والاجتماعية والعلمية منذ القدم، وأن الدراسات المتزايدة التي كتبت عنه في نحو الخمسين عاما الأخيرة من وجهات نظر مختلفة وبمناهج وأساليب نظرية وتطبيقية متنوعة، تحتم التدقيق والتأني في إصدار الحكم على أساطير بلاد ما بين النهرين أو غيرها من الأساطير. أضف إلى هذا أن نصوص الأساطير المكتشفة لم تكتمل بعد، فإلى جانب النصوص المعروفة التي لا تخلو من النقص والغموض والفجوات العديدة، يفاجئنا علماء الآثار دائما بالجديد الذي يفرض على الباحثين مراجعة آرائهم، كما أن الدراسات المتعمقة والمقارنة لكثير من الأساطير السومرية والأكدية لم تتوافر بعد بصورة مرضية، ولم يحدد الكثير من صفات الآلهة و وظائفهم ومراتبهم وتغير المفاهيم والتصورات المرتبطة بهم بتغير العصور والسلالات والأوضاع التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية تحديدا كافيا(52). ثم إن بلوغ يجمع الآلهة الرافدية تحت عنوان واحد، هو آلهة الأفلاك والكواكب والهة «عبادة الطبيعة»، متناسيا أن هنالك عددا كبيرا من الآلهة الكبرى والصغرى التي لا تندرج تحت ذلك العنوان العام، مثل آلهة الأمومة والطب والحكمة والكتابة والأوبئة والحب (الذي تمثله آيتانا في مجمع الآلهة السومرية، وعشتار في مجمع الآلهة الأكدي بحيث تتعدد صفاتها ووظائفها بين الحب والإخصاب من ناحية، والحرب والتدمير من جهة أخرى، كما تمثل كوكب الزهرة البديع من جهة ثالثة!) وكل هذا بجانب الآلهة الخاصة أو الشخصية التي كانت بمنزلة الأرواح أو الملائكة الحارسة للإنسان الفرد، وتتشفع له عند الآلهة الكبرى في أوقات الشدة والمرض، ناهيك عن عدد ضخم من «العفاريت» والأرواح الشريرة التي كان الفرد يشعر بأنها تحيط به من كل جانب، ويستعين ب «علوم» السحر والتنجيم. والكهانة وتفسير الأحلام وطقوسها لكي يتجنب شرها وأذاها.

لقد تطور مفهوم الألوهية ببطء شديد في ديانة أرض النهرين. وبعد أن كانت العبادة مقرونة بالخوف ومرادفة له، اتسع معناها فصارت تمجيدا للإله وثناء عليه وتسبيحا بحمده، بل أصبح من الممكن أن يحبه العابد، أو بالأحرى يحب خوفه منه ويجد فيه فرحه وسروره (راجع نص المعذب البار-لدلول-ونص الحوار بين المعذب والصديق) وظلت الآلهة تمارس سلطاتها الرهيبة التي ارتجت في تصور سكان بلاد الرافدين القدماء بأبشع ألوان

الضعف البشري- من عنف وقسوة وفظاظة وشراهة إلى الطعام والشراب وحقد وانتقام، حتى تحولت أو تحول بعضها على أقل تقدير-منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد، وفي العصريين البابلي والآشوري المتأخرين بوجه خاص، في زمن «السلالة السرجونية» من القرن الثامن إلى أواخر. السابع قبل الميلاد، واكتسبت خصال الرحمة والحب والعطف، والخير والعدل الرادع للمفسدين والمجرمين والمستغلين الظالمين. و قد كان ذلك فيما يبدو نوعا من الاستجابة للتطلع الغامض نحو التوحيد (إذ كادت الآلهة البابلية تتوحد في شخص مردوخ، والآلهة الآشورية في شخص الإله القومي اشور..) كما كان تعبيرا عن أمل أو شوق غامض أيضا إلى «ديانة خلاص» لم تتوافر شروطها أبدا في حضارة ما بين النهرين، ولم تتحقق إلا بعد الفتح الإسلامي. وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نجرد شعوبا كاملة في عصور وعهود متتابعة على مدى ثلاثة آلاف عام أو يزيد من التاريخ المكتوب قبل الميلاد- ليس من الممكن أن نجرد أفرادها من كل علاقة حميمة بإله أو أكثر من عشرات الآلهة التي يزخر بها تراثهم الديني، بحجة أن «الذاتية الدينية الحقيقية» لم توجد إلا في ظل الديانة الإغريقية والديانات السماوية. و دليلنا على هذا هو التراتيل والضراعات العديدة لمردوخ وشمش وغيرهما، والنصوص الدينية والأدبية العديدة-مثل نصوص الحكمة-التي تشهد شهادة صادقة على العلاقة الحميمة التي كانت قائمة بين الإنسان الفرد وإلهه الخاص الذي اعتقد أنه يحميه من السوء ويتشفع له عند كبار الآلهة.

وأخيرا فإن الأسطورة قول شعري سجلت فيه الذات الإنسانية-كما رأينا في بداية هذه الفقرة-تفسيرها وفهمها للكون وظواهره، وعلاقتها بالعالم وبنفسها، وسعيها الدائب إلى معرفتهما وتغييرهما، أو التصالح معهما والخروج من «الاغتراب» عنهما. ولابد من الانطلاق من نص محدد في سياق زمني وديني واجتماعي محدد قبل الخوض في ذلك الفهم أو تفسير تلك العلاقة-ولا مفر من النظر في بنيته اللغوية الأصلية وسائر العوامل والقوى المؤثرة في «النص» قبل التسرع بإطلاق الأحكام العامة عليه ووضعه في قوالب وأطر غريبة عنه.

ويبدو هنا، وفي حالات ومجالات أخرى، أن الفيلسوف ينبغي عليه أن يتعلم درسا في التواضع والاحتراس والموضوعية من علماء الآثار واللغة

والتاريخ والدراسات الدينية والأنثروبولوجية والإثنية المقارنة قبل الاسترسال في حكمته وأحكامه العامة عن الذاتية والموضوعية، والقدرية والحرية، أو عن مبدأ كلي-مشكوك فيه من نواح عديدة-عن الأمل أو اليأس. و لو تسنى للفيلسوف الأديب الذي عرضنا رأيه أن يطبع على نصوص الحكمة البابلية التي يضمها هذا الكتاب لعرف دلالتها الواضحة على الذاتية الدينية المتألمة والمحتجة أيضا إلى حد الشك والتساؤل والتمرد والمقاومة.[53]

6- هل من تفسير ممكن؟

هل من تفسير ممكن ؟ وهل يمكن المجازفة بتفسير حضارة قديمة-يصفها الكثيرون في العادة. بأنها «منقرضة» أو «ميتة» !، على الرغم من العقبات والمحاذير التي تحول دون هذا التفسير؟ وهل تستطيع محاولات التأريخ الشامل لمثل هذه الحضارة، والاجتهادات في تفسير نصوصها اللغوية وظواهرها وآثارها وشواهدها المختلفة، أن تمدنا بالبصيرة اللازمة لفهم حقيقة حاضرنا التي تتمثل في النظم والقيم والظواهر التي نعايشها, مع التسليم بتطور هذه الظواهر وتعقدها بما لا نهاية له، ومن تغير بنية «الوعي» وتراكم «طبقات» متلاحقة عليه عبر مئات السنين والأحداث والتحولات التي تفصلنا عن القدماء، بحيث تحتاج «طبقات الوعي» بدورها إلى نوع من «الاثاريين» الذين لا يقلون مهارة ودقة وتفانيا عن علماء الآثار؟ وهل يمكننا أخيرا أن نحقق-في بعض الأحوال على الأقل-تلك «التجربة الخلاقة» التي تتمخض عن اللقاء الحي بالنصوص اللغوية والشواهد الحضارية والفنية القديمة، بحيث نخرج من هذا اللقاء ونحن أوسع أفقا، وأكثر حرية وإنسانية ومعرفة بأنفسنا (أي بما كناه-نحن أبناء هذه الحضارة وأحفادها-وما نكونه وما سوف نكون عليه في ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟).

لنبدأ بالعقبات والمحاذير التي تقف في سبيل «التأريخ» و«الفهم» والتفسير، ولنجمل ما أشرنا إليه من قبل في الملاحظات التالية:

أ- لحضارة الرافدين القديمة وفكرها وحكمتها وجوه متعددة، تشير إلى ملامحها أعداد هائلة من النصوص والحقائق التي حفظتها الردفم والألواح، والصور والنقوش والأطلال، والكتابات المسمارية على الطين والحجر والخشب والمعدن.. الخ، وتعاون الأثريون والمؤرخون وعلماء اللغة على فك

رموزها وجمعها وتصنيفها وشرحها وتفسيرها بمختلف الطرق والأساليب. وقد رأينا أن النموذج العقلي (المنطقي القياسي) كأن نعرف تطوره منذ الإغريق، يمكن أن يضم أجزاء الحضارة والحكمة البابلية في نسق تصوري، ولكنه نسق لا يساعد على «فهمها» من الداخل، بل يختزلها في صور باهتة، ومقولات جافة نابعة من التفلسف الغربي وتابعة له، أي يعكسها على مرآة أو مرايا غريبة عنها.

ورأينا كذلك نموذجا من ذلك التفسير «الخارجي» الذي قدمه مفكر جدلي يوتوبي معروف، وناقشناه بالقدر الذي يسمح به هذا التمهيد العام. ولا شك أن من أصعب الأمور أن نحاول تجربة التفسير القائم على التفهم الحميم لروح حضارة دينية قديمة، تفصلنا عنها فجوة زمنية اتسعت وامتدت لأكثر من خمسة وعشرين قرنا، وترسبت فيها-كما سبق القول-تراكمات وطبقات عديدة فوق الوعي التاريخي والديني الذي تغير تغيرا جذريا بعد الانضواء تحت لواء الإسلام والاهتداء بهدية.

أضف إلى هذا أن المحاولة تفترض شروطا لا غنى عنها-من علم واسع باللغات الأصلية، وإلمام شامل بالتاريخ الحضاري للشرق الأدنى القديم في مجموعه ومشكلاته الكثيرة التي لم تحل بعد، وتمرس على أساليب البحث العلمي المتخصص-وهي شروط ومهام يعجز عن الوفاء بها كاتب بعيد عن التخصص الدقيق، يحاول استعادة جانب واحد من تجربة هذه الحضارة أو «إعادة بنائه» كما يقال كثيرا في هذه الأيام. وإذا كان بعض كبار الباحثين يعترف بأنه لا يدعي ملكيتها بالنسبة لأية حضارة قديمة وغريبة عنه، فكيف بمن لا يمتلك شيئا منها، ويقف جهده على التفكير في تفكيرها، ومحاولة فهمه وتجربته تجربة حية قبل السعي إلى تفسيره؟.[54]

إن تكوين صورة شاملة ومركبة لهذا الفكر مطلب مشروع و ضروري. لكن السؤال يطرح نفسه بعد الجهود المضنية التي انقضى عليها زهاء قرن ونصف قرن من الزمان، منذ بداية البحث العلمي والأثري الدقيق وفك رموز الكتابة المسمارية: هل أصبحنا اليوم في وضع يسمح بتكوين هذه الصورة المركبة التي تربط بين الآلاف المؤلفة من النصوص والمعلومات والقي المتنوعة، ثم تفسيرها تفسيرا يكشف عن «روح العصر» أو «روح الشعب» (على حد تعبير هيجل وفلاسفة النزعة التاريخية من بعده) ويتيح

لنا فهم «شخصية» هذه الحضارة وحكمتها المتغلغلة فيها؟ وهل يمكن أن يبرأ هذا الفهم من الأحكام والافتراضات المسبقة التي تمليها-عن قصد أو غير قصد-نماذج التفكير الغربي المتأخر عنها من ناحية، والمشكلات والأزمات والهموم الحاضرة التي تميل «لإسقاطها» عليها من ناحية أخرى؟ ثم كيف السبيل إلى الوصف والفهم الخالص لهذه النصوص التي لم تكتب ولم تنطق في الأصل لنا، وهل يمكن أن يكون «محايدا» أو أن يخلو من «ذاتيتنا» القارئة والمفسرة؟ إن هذه «الذاتية»-كما سنرى بعد قليل-تلازم بالضرورة قراءة النص وفهمه وتفسيره عند أصحاب المدارس والاتجاهات الجديدة في التاريخ والنقد الأدبي وفلسفة التأويل (الهيرمينويطيقا). فما العمل إذا كان التراث الحضاري الضخم (الذي نتصدى لفهم جزء ضئيل منه !) لم يصل إلى وعي الأغلبية الساحقة من ورثته-بحكم الانتماء التاريخي والجغرافي والعرقي-ولا دخل في كثير من الأحيان في مناهج التعليم والتربية فيها، باستثناء نخبة محدودة من العلماء المشتغلين بدراسته، أو من المثقفين المهتمين بالتراث الحضاري القديم ؟ وأخيرا هل يمكن الاطمئنان إلى أي تفسير أو تأويل، مع كثرة المشكلات التي لا تزال تواجه علماء هذه الحضارة في جوانبها المختلفة، ومع توقع ظهور نصوص أو لقى جديدة يمكن أن تجود بها أرض النهرين كل يوم، كما يمكن أن تغير الكثير من فروضنا وتفسيراتنا السابقة؟

ب- على الرغم من وجود قدر كبير من النصوص السومرية والأكدية التي رأت النور، ونشرت في طبعات محققة، وترجم معظمها ترجمات مختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة وبعضها إلى اللغة العربية، فينبغي ألا ننسى الأعداد الهائلة من الألواح المتناثرة في شتى متاحف العالم في آسيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية التي لم تكشف الأستار عن نصوصها بعد، ولم يتوفر العلماء-لأسباب لا حصر لها-على قراءتها وإكمال نواقصها. وبعض هذه النصوص-وبخاصة الرسائل وسجلات الحياة اليومية، بجانب عدد من النصوص الأدبية التي لم تدرس بعد دراسة وافية-يمكن في مستقبل الأيام أن يشع منه ضوء خاطف يبدد الظلام المحيط بعصر تاريخي معين، أو نظام اجتماعي أو اقتصادي أو حرفي ؟ أو مدينة من المدن (كما حدث لحسن الحظ مع بعض المدن مثل نفر وأور وسيبار ونينوى)، كما يمكن-إذا

ساعدت الحظوظ والمصادفات أيضا !-أن يلقي بصيصا من الضوء على مساحات مكانية وفترات زمنية، لا تزال غارقة في ظلمات الصمت والغموض. أضف إلى هذا أن أغلب نصوص أدب الحكمة التي تهمنا في هذا الكتاب قد خلا من أي إشارة واضحة إلى «الخلفية التاريخية والاقتصادية والسياسية»والأيديولوجية»التي كانت وراء نشأته وتطوره ومراحل تدوينه، ربما لحرص الكاتب أو الناسخ-كما سبق القول-على إخفاء اسمه وشخصه وآرائه ومعتقداته، أو خوفه من التعبير عنها في ألواح كتبت لكي يقرأها أو يسمعها الملك و «علية القوم» في القصر والمعبد ومراكز الحكم والإدارة والقضاء، أو لتلاوتها مع طقوس العبادة وممارسات السحر وطرد الأرواح الشريرة، ناهيك عما جرى عليه العرف آنذاك من استخدام تلك الألواح لأغراض التعليم والتدريب على الكتابة وحفظ التراث والتقاليد «المقننة» للأجيال التالية. صحيح أن بعض النصوص-مثل نصوص الحكمة بوجه خاص وبعض القص الشعرية والحكايات والأمثال الشعبية-قد أفلت من القيود والاعتبارات السابقة، فلمسنا فيها أشواك السخط والاحتجاج، وتشاؤم «المغتربين» أو الحساسين للمحن الحضارية، وهبت علينا منها رياح النقد الاجتماعي والديني التي أوشكت في بعض الأحيان أن تتحول إلى عواصف شك وتمرد وتجديف، لولا التفاف سلطة التقاليد حولها! ولكن يجب مع ذلك ألا نبالغ كثيرا في شأن هذه النصوص، ولا نسارع باستخراج الأفكار العميقة منها، أو استخلاص «المذاهب» و«النماذج» الكونية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية... الخ، فمن الخطأ أن ننظر إليها بمعزل عن التراث التقليدي الذي تحتل مكانها فيه، أو عن ظروف الكتاب الذين أبدعوها ودونوها وحفظوها، والقراء والمستمعين الذين كتبت لهم ووجهت لخدمة أغراضهم الدينية والعملية والسحرية، وإذا تذكرنا قلة الدراسات الجزئية والبحوث التفصيلية الدقيقة في المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والأسس «المادية» لحياة المجتمع القديم في مختلف عهوده ومراكزه، من دراسة لأدوات الإنتاج وعلاقاته، وقوى السلطة صاحبة المصلحة فيها.. الخ، فقد أضفنا إلى الصعوبات السابقة صعوبات أخرى تتصل بنقص الدراسات التاريخية لمعناها الاجتماعي الحديث الذي تطالب به وتجتهد فيه بعض المدارس والحركات المعاصرة بصورة مذهلة في التدقيق

والتفصيل والاهتمام بكل الجزئيات الممكنة في الحياة اليومية، (كما نجد لدى ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات الذين يطبقون المناهج والأساليب الاقتصادية والإحصائية والديموجرافية والأنثروبولوجية واللغوية والتحليلية النفسية.. الخ). وإزاء هذه الصعوبات لا يملك مؤرخ الحضارة، ومن ثم مفسرها ومؤول نصوصها، إلا أن يسال نفسه: هل أقنع بتفسير جزئي ومؤقت أستند فيه إلى البحوث التفصيلية المدققة في نص بعينه أو مجموعة من النصوص المترابطة بسياق تاريخي أو معنوي محدد، انتظارا لمستقبل بعيد تنتظم فيه التفسيرات الجزئية في نسق شامل ؟ أم أخاطر بتقديم تفسير كلي، تسوغه الحاجة الدائمة إلى العروض الشاملة في كتب التاريخ العام أو في الكتب التعليمية، وتدفع إليه الرغبة في التبسيط إرضاء لعامة القراء وإشباعا للفضول الثقافي؟.[55]

جـ- ولو قلنا: لندع النصوص تتكلم بنفسها.. فلن يكون في هذا ضمان كاف للموضوعية و «العلمية».. ذلك لأننا لا نرجع دائما إلى النصوص بلغاتها ولهجاتها الأصلية، كما أن القادرين على قراءتها لا يفتأون يواجهون مشكلات لا يستهان بها في فهم معاني كثير من الكلمات و «العلامات» المجهولة حتى الآن، وتعرف حقيقة الأحداث والوقائع والتقاليد والأسماء والأشياء التي لم يتيسر معرفتها. أضف الحد هذا مشكلة الترجمة نفسها، وبخاصة حين تتم عن نصوص قديمة للغات «منقرضة»، وبالأخص عندما تكون نصوصا شعرية، مع كل مشكلات ترجمة الشعر ترجمة «مكافئة» أو معادلة بقدر الإمكان من لغة إلى أخرى، فما بالك إذا كانت الترجمة عن لغة قديمة ولشعر قديم لم تعرف كل خصائصه الفنية بعد كما أسلفنا القول؟[56]. ويزيدنا إحساسا بهذه المشكلة-نحن الذين نعتمد على الترجمات المنقولة إلى لغات أوروبية حديثة-أن الثقاة في الأكديات والآشوريات يؤكدون وجود فروق كبيرة بين ترجمة وأخرى، بحيث تكاد الترجمات تتعدد بتعدد القائمين بها، ويتعذر وجود نصين مترجمين متفقين تمام الاتفاق على فهم الكثير من المفردات والمعاني، بحيث يخطر المترجمون في معظم الأحوال إلى الحدس أو التخمين بمعنى السياق وتركيب العبارات الناقصة، كي لا تصبح ترجماتهم كشباك الصيادين المليئة بالثقوب والفجوات.

وإذا تذكرنا حقيقة ارتباط الفكر باللغة، فلا مفر من القول إن حكمة

حكماء بابل قد ارتبطت كذلك باللغة التي فكروا وكتبوا بها، كما ارتبطت باللغة (السومرية) التي نقلوا عنها مباشرة أو أخذوا عنها، وحاكوا نماذجها وصيغها وتقاليدها، أو استوحوها واستلهموها على أقل تقدير. وحتى لو استهنا بكل هذه الصعوبات، فما الذي يدرينا أنهم «عبروا» عن كل ما فكروا فيه، ولم يعملوا ألف حساب للسلطة السياسية والدينية القائمة؟ ألا تدعو كل هذه الاعتبارات والإشكالات إلى زيادة نصيب «الذاتية» و«التحيز» في كل تفسير نقدم عليه، بصرف النظر عن الذاتية والتحيز اللذين لا تخلو منهما أي ترجمة، ناهيك عن ترجمة عن ترجمة؟!

د-وأخيرا تأتي أعوص المشكلات التي تواجه من يتصدى لدراسة الماضي القديم تمهيدا لفهمه وتفسيره، ألا وهي الشك في جدوى معرفة الماضي بالنسبة لمن يعيش في الحاضر ويتطلع إلى المستقبل. ولكن هل المشكلة هنا تتعلق بمعرفة الماضي في ذاته، أم بكون معرفتنا به وبأدق تفصيلاته غير كافية، ولا تساعد على محاولة شمه وتفسيره (مع العلم بأن بعض مدارس البحث التاريخي الحديثة تنكر ضرورة التفسير أصلا وتتهم الفلاسفة بإفساد التاريخ وفرض قوانينهم هم عليه!).

إذا كان هدف المؤرخ هو أن يعرف حقيقة ما حدث فعلا في الماضي (كما تقول عبارة المؤرخ ليوبولد فون رانكه الشهيرة)، وإذا كان معظم الناس يتفقون اليوم على أن الماضي هو مفتاح فهم الحاضر ورؤية المستقبل (إذ لو أمكننا أن نعرف من أين جئنا، لأمكننا أن نعرف أين نحن وإلى أين نحن ذاهبون-كما يقول سنتايانا 1863-1952 في كتابه حياة العقل)، وإذا عرفنا أن الذين لا يمكنهم تذكر الماضي واستيعابه، مقضي عليهم بتكراره بكل أخطائه ومآسيه، وإذا وافقنا أخيرا على أن التاريخ كله «حاض» بصورة من الصور (كما يقول هيجل وكروتشه) فلا عجب أن تثير فينا دراسة حضارة ماضية هموما وأفكارا لا تزال فعالة ومؤثرة، وتلقي على آلام الحاضر وآماله أضواء كاشفة لبعض «توابته» التي تحتم ضرورات الحاضر أن تتبدل وتتحول، هذا إذا استطعنا أن «نستحضرها» في وعينا بعد تحقيق كل وثائقها وأسانيدها، والعلم بكل أسسها وشروطها وجذورها (كالعقلية العامة، وأنماط العادات والتقاليد والمشاعر والقيم والمعتقدات والميول التي تمثل البنى الثابتة لمئات السنين بل آلافها تحت مد الأحداث وجزرها العابر). وطبيعي أن الدراسة

التفصيلية للعوامل المحركة للتاريخ-ومن أهمها الجوانب الاجتماعية والاقتصادية التي مازالت مفتقدة إلى حد كبير فيما يتوافر اليوم من دراسات للتاريخ والحضارة في بلاد ما بين النهرين كما سبق القول. طبيعي أن دراسة هذه العوامل يمكن أن تفسر الكثير من الظواهر والنظم والأنساق والأحداث الاجتماعية والسياسية والفكرية التي مازالت تعمل عملها في الحاضر. «فالظواهر الآنية» نتاج ماض يختلف طولا وقصرا حسب اختلاف الأحوال، والتحول وراء الظاهرة يرجع إلى عوامل قوية تكمن في بناء النظم القائمة أو بنية المجتمع، وتضرب بجذورها في الماضي. وعدم فهم هذه العوامل الصميمة هو سبب عدم فهم بعض الظواهر الحادثة الآن فهما كاملا، على نحو ما يعبر بعض ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات.[57]

إن من الواجب أن نبتعد في كل الأحوال عن تقديس الماضي وعبادته، أو حتى الزهو به (وإن كان الزهو بالتراث وأمجاده حقا مشروعا تلجأ إليه الشعوب في أوقات الشدائد). فالتاريخ نفسه موجود، والاهتمام بالماضي ودراسته وإحياؤه جزء من إنسانية الإنسان ومن تكوين شعوره وشخصيته. ومهما أنكر بعض الناس تأثير الماضي في الحاضر وقدرته على تسليط الأضواء على ظواهر الواقع الراهن ومشكلاته وأزماته، محتجين بأن عمل المؤرخ-كما سبق-هو «معرفة حقيقة ما حدث بالفعل» وحسب، فإن تفسير الحاضر على ضوء ما حدث بالفعل في الماضي أمر يصعب أن يفلت منه أحد، مهما بدا من بعده عن النزعة العلمية الصارمة. وأقل ما يمكن أن يقال عنه إنه يرضي رغبة عميقة لمعرفة جذورنا، فضلا عن ارتباطه ب «تاريخية» الإنسان التي أصبحت بديهية في الوجدان المعاصر، وما فتئ يؤكدها معظم فلاسفة العصر (باستثناء بعض فلاسفة «البنية» أو البنيوية وعلمائها..).

من هذا «المنظور التاريخي» إلى الوجود والذات بدأ لقائي بنصوص الحكمة وغيرها من النصوص في أدب وادي الرافدين القديم. ومنذ البداية أيضا لم يفارقني اليقين بأنها يمكن أن تساعدنا على فهم الماضي وتفسيره، كما تساعدنا على صياغة مشكلات الحاضر واقتراح الحلول لها بصورة موضوعية وبعيدة عن التحيز (بقدر ما تسمح به القراءة والفهم والتفسير

التي لا تخلو أبدا-في نظر النقد الحديث-من تحيز القارئ والمفسر وذاتيتهما..) ومن الطبيعي أن يكون التذوق الشخصي الغامض هو بداية اللقاء، وأن يكون الانطباع الأول مزيجا من أشعة الفنية التي ترجع دائما إلى نوع من الشعور بالحرية، تتخلله مشاعر أخرى من الدهشة والحيرة والافتتان. هذا التذوق هو المقدمة الضرورية للفهم والتفسير والتقييم، أي للطريق المتعرج الطويل الذي يقطعه علماء اللغة والأسلوب، ونقاد الأدب والإبداع، هبوطا وصعودا من سياق إلى سياق، ومن وحدات إلى وحدات، ومن فجوات وهزات إلى نوع من السكون والاستقرار عند السياق الأكبر، والوحدة الكلية، والقيمة الجوهرية التي ألفت بين جميع المستويات والتشكيلات والوحدات والجزئيات.

هذه القراءة «الإبداعية» التي تبدأ بالمتعة المختلطة بالتردد والحيرة، والإعجاب والانجذاب، قد تبدأ في الوقت نفسه في الدخول في علاقة حميمة مع النص الذي نشعر شعورا أوليا بقيمته الفنية لحظة أن نجرب ما يمكن أن نسميه «اللحظة الجمالية» وهذه اللحظة الجمالية تطالب بدورها القارئ-المستمتع الحائر!-بالمزيد من الاندماج والانصهار في أعماق النص وفي أعماق ذاته في آن واحد، أي تطالبه بما يصفه أحد فلاسفة التفسير المعاصرين-كما سنرى بعد قليل-«بتداخل الآفاق» واندماجها وانصهارها (أفق القارئ مع أفق النص، لاسيما إذا كان هذا النص قديما ينتمي إلى تراث بعيد من الماضي، أو أجنبيا من تراث ثقافي غريب).. لا شك أن شعورنا بالقيمة الفنية يتفاوت من عمل إلى عمل، «فحين نشرع في قراءة عمل أدبي جديد نكون مقبلين على تجربة نختبر فيها العمل ونختبر أنفسنا معه. ونظل غير واثقين من حصولنا على ثمرة القراءة-وهي اللحظة الجمالية- إلى أن نشعر بأن العمل الأدبي قد اكتمل في داخلنا نحن، أنه غسلنا وطهرنا، أو أضاء ركنا في نفوسنا كان مظلما». وهذا الشعور يمكن أن يحدث أو لا يحدث، ويمكن أن يحدث بدرجات مختلفة. ومهمة الناقد-الذي يبدأ قارئا ثم ينتقل إلى اختبار قيمة العمل الأدبي-هي تفسير قراءته له وترجمتها إلى خبرة لها قيمة[58]. لقد وقف مثلنا حائرا أمام حشد من الأنساق والسمات اللغوية والمعلومات التاريخية التي أخذ يشعر بالحيرة تجاهها مع شعوره بالعلاقة الحميمة مع النص. لكن حيرته لم تطل كثيرا، إذ أعانته خبرته

ومزاجه وثقافته ورصيده المخزون من مناهج المعرفة والتفسير والتقييم على قطع الطريق المضني الذي وصفناه من قبل. وعند ذلك رأى النص فجأة وقد شمله نور منبعث من مصدر ما، وتبين له أن كل تلك الجزئيات قد تجمعت في نظام.[59]

قراءة النص إذن نشاط أو فعل إبداعي، وهي تجربة تتم في الزمان، أي علاقة بين القارئ والنص، ولذلك ينفتح على إمكانات معنوية ووجودية غير محدودة. ولا داعي للدخول في تفصيلات مرهقة عما تسميه بعض مدارس النقد الحديثة-أو نقد النقد، وبخاصة من التفكيكيين (مثل دريدا وبارت)- «تداخل النص» وسياقاته التي لا تنتهي. ولا ضرورة كذلك للتعرض لمشكلات قراءة النص عند التقليديين أو المجددين (من شرح يراد به الفهم الحرفي للنص ومعرفة معاني كلماته وجمله وارتباط بعضها ببعض، وتفسير يقصد منه معرفة دلالة النص، جملة، وأجزاء، على أمور أخرى خارجة عنه، كالحالة الاجتماعية أو السياسية أو الحالة النفسية للقائل) فالنصوص التي نقرأها هنا مكتوبة بلغة أصلية لم نتعلمها، ولم نتصل بها إلا عن طريق وسيط تقريبي هو الترجمة بلغة أخرى حديثة مختلفة من كل ناحية. كما أننا لا نعرف إلا أقل القليل عن منشئها وظروف نشأتها، والسياقات الحضارية والاجتماعية المحيطة بها. والمهم أننا حاولنا-رغم كل المصاعب والمحاذير التي أشرنا إليها-أن نتصل بها اتصالا حميما، وأن نربط تجربتنا بها بتجربتنا بماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. وفي كل تجربة اتصال أو تواصل-كما يعلم القارئ-مغامرة. وفي كل مغامرة فشل أو نجاح، وربما تطغى احتمالات الفشل على فرص النجاح. فما الذي شجعنا على المحاولة؟

الواقع أن هناك عوامل كثيرة أوجزها في ثلاثة. فأما الأول فقد ألمحت إليه في بداية الحديث عن لقائي بهذه النصوص، وانجذابي إليها وحيرتي وذهولي إزاءها. ولست أحب الخوض في حديث يتصل بأزماتي الشخصية وطبيعة كتاباتي الأدبية والفلسفية في الفترة الأخيرة من حياتي. وأما الثاني فيرتبط بإحساسي بمحنة حضارية تتجاوز أشخاصنا الفانية، ولا يمكن تجاهلها ببساطة بدعوى أنها وليدة تشاؤم فطري، أو حساسية مفرطة. ذلك لأن الشعور بهذه المحنة أمر يتعلق بالذاتية المشتركة-على نحو ما يعبر فلاسفة الظاهرية أو الفينومينولوجيا-ويشارك فيه ملايين غيري، سواء

أكانوا من البسطاء أم من أصحاب الرأي والقلم. وهي في كل الأحوال محنة لها حضورها الضاغط على أنفاسنا، سواء واجهها بعضنا باليأس العدمي، أو بالتحدي والأمل والعمل المخلص الدءوب كل في ميدانه، أو بالاستغلال والمزايدة الانتهازية. وهي تلقي على زماننا-ماضيه وحاضرة ومستقبله-ظلالا قاتمة، وتعمق اغترابنا عنها ومنفانا فيها: في ماض نكاد نجهله كل الجهل ولا نحترمه الاحترام الكافي، وحاضر ضعيف مترنح يدخر لنا المصائب كل يوم، ومستقبل نرفضه لأن غيرنا يجرنا إليه، أو نخافه ونشفق منه ولا نفكر فيه ولا نعد العدة له. ورد الفعل الطبيعي لاختلال الشعور بالزمن هو العودة للماضي بحثا عن الجذور تأكيدا للهوية (وهو ما يعبر عنه جانب كبير من نتاجنا الفكري الذي يطغى فيه الغث الثرثار على العلمي الأصيل..). وأما ثالث هذه العوامل فهو انشغال استمر عدة سنوات بالفلسفة الظاهرية وفلسفات الوجود والتفسير (أو التأويل) التي خرجت من «معطف» منهجها. وقد رافق ذلك الانشغال اقتناع أساسي بأننا لن نستطيع فهم القديم إلا إذا نظرنا إليه بعيون معاصرة واستخدمنا وسائل الفكر المعاصر، ولن تكون نظرتنا إليه حية ومبدعة حتى نكون في الوقت نفسه على وعي بمشكلات الحاضر وأزماته، وبمطالب المستقبل وتوجهاتنا إليه. ولن يتم شيء من ذلك كله حتى نمتلك الحس التاريخي الواضح المتزن الذي يهيئ لنا «الحضور» المبدع الحر في أبعاد الزمن المختلفة (التي هي في الحقيقة حاضر متصل في الشعور الحي الخلاق، لا في الشعور الصوفي أو المتعالي وحده).

هذا الالتزام المنهجي بما سميته «المنظور التاريخي» يحتم علينا أن نبتكر الحلول المناسبة لمشكلاتنا، بقدر ما يحتم علينا أن نستلهم تراثنا وتجارب الثقافات المعاصرة لنا، لأن النقطة التي نقف عليها والتي نسميها حاضرنا أو واقعنا ليست إلا نقطة وهمية في امتداد الزمان والمكان[60]. ويبدو لي الآن، بعد أن فرغت من قراءة النصوص ومحاولة فهمها وتفسيرها بقدر طاقتي وعلمي المحدودين، أن النظرة التاريخية للوجود والذات كانت وراء هذه المحاولة، كما كانت-عن غير قصد في معظم الأحوال-هي المسؤولة عن أسلوب التعاطف الحميم الذي غلبني أثناء تناول هذه النصوص. وهنا أجد من الضروري أن أقف وقفة قصيرة عند «فلسفة التفسير» وأحد

أعلامها المعاصرين الذين تأثرت بهم. وعذري في ذلك هو ندرة الكتابات العربية عنهما، وحاجتنا للاطلاع عليهما والتزود منهما في محاولاتنا المختلفة في الأدب والفكر والعلوم الإنسانية (شريطة أن يتم هذا على أساس الحوار النقدي الحر لا على أساس النقل والاتباع والتقليد..)

فلسفة التفسير:

مشكلة فهم النص وتفسيره (أو تأويله) مشكلة لها تاريخ طويل، سواء في تراثنا القديم[61] أو في التراث الغربي قديمه وحديثه. ويكفي في هذا المجال المحدود أن نشير إلى تطورها من تفسير النص الأدبي والتاريخي والديني بوجه خاص في العصرين القديم والوسيط، إلى بدايات أخرى أولية لوضع نظرية عامة لفهم معنى النصوص بتأكيد الجانب التاريخي للوعي والفكر والنص نفسه (في عصر التنوير عند كرستيان فولف 1679-1707 وفي ظل الرومانتيكية والمثالية الألمانية عند فريدريش شليجل 1722-1829 وهيجل 1770-1831 وبعض فلاسفة اللغة «الإنسانيين» الجدد مثل هامان 1730-1788 وهيردر 1744-1803 وفيلهلم فون همبولت 1767-1835) حتى أصبحت على يد إشلاير ماخر (1768-1834) علما أو فنا يضع قواعد فهم النص وتفسيره من جانبيه اللغوي والنفسي، إذ جعل المحادثة والتفاهم بين البشر من أهم أسس الفهم، وحصر الهيرمينويطيقا[62] في تأويل العلامات اللغوية، وميز بين التفسير النحوي الذي يشرح معنى النص أو القول شرحا لغويا، والتفسير النفسي الذي يعيد بناء مقاصد المؤلف وتصوراته الأصلية، مما كان له أكبر الأثر على تطور فلسفة التفسير عند روادها المعاصرين الذين أعادوا اكتشافه واستقوا من منبعه.

بيد أن الفضل الأول في تطور هذا الاتجاه وتحوله اليوم إلى فلسفة متكاملة لا تقتصر على مناهج التفسير إنما يرجع لفيلهلم دلتاي (1833-1911) الذي جعلها جزءا من فلسفته في الحياة القائمة على التجربة الحية. فقد ربط مشكلة الفهم بالتصورات التاريخية والفلسفية التي أشاعها في ذلك الحين أصحاب النزعة التاريخية (من أمثال المؤرخ ي. ج درويزين 1808-1884) وبأفكار هيجل عن تطور الوعي (العقل الكلي أو الروح المطلق) على نحو ما قدمها في كتابه «ظاهرات الروح». وأصبحت «الهيرمينويطيقا»

عند «دلتاي» هي منهج العلوم الإنسانية (أو العلوم الاجتماعية والتاريخية كما سميت في ذلك الحين، وعلوم الروح كما سماها هو نفسه) الذي تتميز به عن العلوم الطبيعية. فإذا كانت العلوم الأخيرة تعتمد المنهج العلي أو السببية في تفسير الظواهر الطبيعية والمادية، فإن الأولى تقوم على تجربة الفهم أو التفهم الحي لموضوعاتها الفردية والمتفردة. وقد حدد هذا التفهم في بداية الأمر تحديدا نفسيا ووصفه بأنه نوع من الاندماج (التقمص أو التعاطف) في الأحداث والعمليات الذهنية التي تتم في وجدان المؤلف أو الذات التاريخية. ثم ابتعد عن هذا المدخل النفسي إلى الظواهر التاريخية والإنسانية وجعل مفهوم «التعبير» هو أساس المنهج في علوم الروح التي يتعين عليها في رأيه أن توضح علاقة الترابط بين الحياة والتعبير والفهم. فالتعبير (كما يتمثل في الأعمال الفنية والأدبية والتنظيمات الاجتماعية والتاريخية) ليس مجرد مظهر لتجربة الحياة الفردية أو المتفردة لدى مبدع أو ذات تاريخية بعينها، وإنما هو دائما تجسيد موضوعي للروح العامة لعصر معين (أو للروح الموضوعية كما سماها هيجل). وقد كان لتصور «دلتاي» عن الهيرمينويطيقا بوصفها نظرية في التفهم ومنهجا متميزا لعلوم «الروح» والإنسان أعظم الأثر في جميع الجهود النظرية التي دارت حول تحديد طبيعة هذه العلوم وتمييزها عن علوم «الطبيعة»، وهي جهود لا تزال مستمرة إلى يومنا الحاضر في كل ما يدور من مناقشات حول «المنهجية» في هذه العلوم[63]. وقد تابع تلاميذ دلتاي طريق أستاذهم، وبرز منهم أمثال هانز ليبز، وجورج ميش، وأريش روتاكر، وتيودور ليت، وإدوارد شبرانجر وأ. ف. بولنو، كما تأثر به «هيدجر» الذي يمثل منعطفا مهما على طريق الفهم والتفسير، إذ أضفى عليه طابع الكلية والشمول، وجعله أحد المقومات «الأنطولوجية» الأساسية لوجود الإنسان «الفعلي» ولمعنى هذا الوجود. ثم ما لبث بعض تلاميذ هيدجر أن تأثروا به وبدلتاي من قبله، وطوروا فلسفة التفسير وأضافوا إليها. ومن أهمهم وأشهرهم اليوم هانز جورج جادامر صاحب الكتاب المعروف «الحقيقة والمنهج»[64]، بجانب عدد آخر من الفلاسفة الألمان والإيطاليين والفرنسيين نذكر منهم كارل أوتوآبيل ويورجين هابرماس، وإميليو بيتي، وبول ريكير.[65]

بعد هذه المقدمة الموجزة أعود إلى بعض الأفكار التي استرشدت بها

بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تفهم هذه النصوص البابلية ومحاولة قراءتها محاولة أولية (لا تحول بطبيعة الحال دون قراءتها قراءات أخرى على يد باحثين آخرين..) ولقد كان «جادامر» هو أكثر من تأثرت بهم من أصحاب الأسماء السابقة، لأنه أشدهم اهتماما بالبعد التاريخي والحضاري في فهم معاني الخوص القديمة التي تنتمي إلى ماض بعيد أو إلى حضارة «غريبة».. وسوف أسوق بعض هذه الأفكار، لعلها أن تعين القارئ على المشاركة في التذوق والفهم، أو تلهم من يتصدى لغير هذه النصوص من الأخوة الباحثين في تراثنا القديم والوسيط والحديث.

إذا كان البحث الفلسفي الحديث قد أكد «تاريخية» الوعي والتفكير الإنساني-بما في ذلك التفكير الفلسفي نفسه !-منذ عصر التنوير والمثالية الألمانية والرومانتيكية كما سبق القول، فإن من أهم النتائج التي توصل إليها أن من الضروري التفرقة بين منهج الفهم أو التفسير وبين منهج الشرح أو التعليل. فالأول يصلح للتطبيق على ظواهر الحياة النفسية والعلوم التاريخية والإنسانية، ويتوخى إدراك «الفردي» الذي لا يتكرر، ويساعد برؤيته الحدسية الوجدانية وأسلوبه في «تقمص» الظاهرة الفريدة وإعادة بنائها وإحيائها على التبصر بجوانبها الإبداعية العصية على التشريح والتحليل والتعليل. أما المنهج الثاني فهو يلائم العلوم الطبيعية، إذ يرد الظاهرة الجزئية إلى القوانين الضرورية العامة عن طريق التفسير السببي أو العلي. والنتيجة الثانية هي أن الجزئي أو الفردي لا يفهم إلا في وحدته الحية في إطار الكلي، كما أن الكلي لا يمكن فهمه إلا ابتداء من الفردي (وهذا تعبير عما يسمى دائرة الفهم التي لم تزل مشكلة عويصة عند أصحاب هذا الاتجاه).

التقط هانز جورج جادامر (ولد سنة 1900) هذه الإشكالية وأقام فلسفة «عملية» متكاملة للتفسير الفلسفي. وهو ينطلق من المبدأ الأساسي الذي تأكد بالتدريج منذ «شلايرما خر» و «درويزين» حتى «دلتا ي»و «هيدجزا، وهو ضرورة فهم الجزئي أو الفردي من خلال سياق المعنى الكلي، وفهم الكلي ابتداء من الفردي والجزئي. وقد رجع إلى مفهوم «دائرة الفهم»[66] الذي طرحه هيدجر ليزيد فكرة الفهم أو الحكم المسبق توضيحا، ويضفي عليها معنى إيجابيا جديدا. فهو يحاول أن يخلص الكلمة الأخيرة من معانيها

السلبية التي اكتسبتها منذ عصر التنوير إلى «ظاهريات» «هسرل»، إذ قصد بها تحاشي كل افتراض أو حكم مسبق للوصول إلى الوصف الخالص للماهيات الحية في الوعي أو الشعور. ويؤكد «جادامر» أن تلك الفكرة تمثل مشكلة تاريخية لم توضح بعد بصورة علمية وموضوعية كافية، وإن كانت لا تزال فكرة خصبة لا غنى عنها في أي تفسير منهجي، فضلا عن الدور المهم الذي تؤديه في تمكيننا من فهم «الآخر» البعيد عنا والغريب علينا.

لقد نبه أصحاب فلسفة الفهم والتفسير إلى ضرورة الاندماج في «الآخر» ووضع أنفسنا في مكانه لكي يتسنى لنا فهمه وفهم الظواهر والمواقف والقيم والمعاني، والأشكال التاريخية والفنية والأدبية والاجتماعية فهما صحيحا، حتى أصبح منهج التفسير المتفهم عند «دلتاي» أشبه بمنهج الأديب الذي يروي سيرته الذاتية، أو الكاتب الذي يستحضر وقائع حياته[67]. وكان المبدأ الضمني الذي قام عليه هذا المنهج كما يلي: كلما زاد التوحد بالآخر، أمكن فهمه بصورة أفضل، وكلما زاد الاختلاف عنه، قل الفهم وتضاءل. ويعترض «جادامر» على هذا المبدأ، مؤكدا الوظيفة التفسيرية للبعد الزمني الذي يفصلنا عن الآخر. فالعبارة، أو النص المكتوب، أو الحدث التاريخي، لا يمكن أن يكشف عن معناه الكامل إلا عن طريق مسافة البعد الذي يفصلنا عنه، أي من خلال الأفق الأوسع الذي تم فيه فعله وفهم فيه نفسه. بل إننا لنستطيع اليوم أن نفهم دلالته خيرا مما فهمه أصحابه القدامى الذين انخرطوا فيه، وقراؤه أو سامعوه الذين توجه إليهم بخطابه. عندئذ تصدق عبارة «شلايرماخر» التي يكثر اقتباسها عن إمكان فهم مؤلف من الماضي خيرا مما فهم نفسه.. ويقترح «جادامر» مصطلح «انصهار الآفاق» (أو تداخلها) بديلا عن مصطلحي «الاندماج» «ووضع أنفسنا» موضع المؤلف أو الحدث والظاهرة الأصلية-إذ إن ذلك الاندماج وهذا الوضع مستحيلان وغير ضروريين أيضا-مستحيلان لأننا لن نستطيع أن نقفز فوق ذواتنا وعالم فهمنا أو نخرج منهما، وغير ضروريين لأننا إذ نضطر حتما للانطلاق من عالمنا فما نريد أن نفهم الآخر من حيث هو «آخر»، حتى يتسنى لنا أن نفهم ما يميزه عنا وما يجمعنا به. ولابد إذن أن يتلاقى العالمان المختلفان من الناحية التاريخية والحضارية، أي الأفقان الغريبان أحدهما عن الآخر في التجربة والفهم، بحيث يرتبطان في النهاية ويتحدان.

ويقتضي هذا أن أفهم الآخر دون أن أتخلى عن فهمي لذاتي وعالمي، أي يقتفي أن أستوعب أفق الآخر الغريب أو الأجنبي في أفق فهمي لأخل أن أفهمه على الحقيقة، بحيث ينصهر الأفقان (أو يتداخلان) أحدهما في الآخر، ويتسع أفقي أنا «الحاضر» هنا والآن ويزداد ثراء.

لا شك أن «جادامر» قد قدم بهذا بعدا جديدا يسهم في إلقاء الضوء على عمليات الفهم للأحداث والشخصيات التاريخية والقيم والشواهد الحضارية، وعلى مهمة الترجمة من لغة قديمة إلى لغة حديثة (والترجمة-كما يدل معنى الكلمة في اللغة الألمانية-هي في تصميمها عملية نقل أو توصيل من أفق إلى أفق.. أي عملية فهم وتفسير، لاسيما إذا كانت ترجمة مكافئة أو مبدعة بقدر الإمكان للنصوص الأدبية والشعرية[68]، تحقق عملية التواصل الثقافية والحضارية، وتغلغل الذات في الآخر، وتجددها الروحي والحضاري من خلاله) غير أن فكرة انصهار الآفاق وتداخلها تثير من الأسئلة والمشكلات ما لا يقل عن فكرة الاندماج التي انتقدتها. ولا مفر لكل من يدرس حضارة قديمة أو يترجم نصوصا عن إحدى اللغات التي توصف بأنها «ميتة»، من الاعتراف بأن الانصهار التام غير ممكن وليس ضروريا: غير ممكن لأنني لن أستطيع-مهما أوتيت من أدوات البحث الدقيق وملكات الفهم العميق-أن أستوعب كل مضامين التجربة التي تكون ذلك الأفق الغريب بصورة كافية. وهي كذلك غير ضرورية، لأن فهم مشكلة محددة أو عبارة معينة لا يتطلب في كل الأحوال فهم الأفق الشامل لذلك العالم الغريب، وإنما يحتاج وحسب إلى فهم كلماته ومعانيه ومضامينه الجزئية.. ومع ذلك فإن هذا الاعتراض وغيره مما يوجه لفلسفة التفسير في مجموعها (من اهتمام زائد بذات القارئ أو المفسر على حساب ضلعي المثلث المشهور وهما النص نفسه والمتلقي، ومن اتهام باللاعقلانية وغياب النظرة النقدية والعجز عن الوصول إلى مستوى النظرية العلمية والموضوعية ذات القواعد والمعايير المحددة لعمليات الفهم والتفسير وعناصرها وشروطها... الخ) أقول إن مثل هذه الاعتراضات المنهجية التي لا تزال موضع جدل ونقاش لا تغض بحال من قيمة الأفكار التي قدمها جادامر وتراث هذه المدرسة قبله وبعده.

والحق أن هذا الفيلسوف ينبهنا إلى أن انصهار الآفاق يفترض ما يسميه تاريخ الفاعلية أو التأثير الفعال للكلمة المنطوقة أو المكتوبة في الماضي

البعيد، والأثر أو الشاهد الموضوعي على حضارة قديمة، فلابد أن يكون كلاهما قد أثر في التاريخ اللاحق، ومن ثم فسر نفسه من خلال ذلك التأثير الفعال، وكشف من خلاله عن معنى ما قيل أو كتب أو وقع في الماضي البعيد. لقد بقيت له رواسب وأصداء يمكن ملاحظتها في آفاق الفهم الحاضرة، خاصة عند أبناء الماضي البعيد وورثة الحضارة القديمة التي لا يصح لهذا السبب أن نصفها بأنها ميتة أو منقرضة كما يفعل الغرباء عنها في كثير من الأحيان (ويكفي أن نتذكر عنوان كتاب أوبنهايم السابق الذكر) وفي هذا يختلف جادامر عن أستاذه هيدجر في الاهتمام بتاريخ التأثير لا بتاريخ الوجود، ويتخلى عما سماه الأخير يتكشف قدر الوجود الذي «يحدث» في الزمان على نحو غامض، كما يتجنب كل محاولة لتأسيس الوجود على أسس أنطولوجية أو ميتافيزيقية، أضف إلى هذا أنه يختلف عن أستاذه في قضية أخطر. فقد أكد هيدجر أن «مشروع» المستقبل هو مشروع إمكانات وجودي الفردي الذي لا ينفصل عن ماضي المنقضي[69]، بينما أكد جادامر أن الماضي هو التراث التاريخي الذي يضعنا داخل سياق التأثير التاريخي الفعال. ولعل الفيلسوفين لا يتناقضان في هذه القضية بقدر ما يتكاملان، فالتراث يطبع أصحابه من ناحية تأثيره التاريخي الفعال، كما يحدد «مشروعهم» نحو إمكانات مستقبلهم أو نوع إرادتهم وفهمهم لوجودهم في المستقبل. وهو في الحالين تأكيد للذات التاريخية الحرة التي تتفتح على القديم فتجدده، وتلتقي في حاضرها بالماضي البعيد فتجد نفسها فيه، وتبدعه كما تبدع ذاتها وحقيقتها إبداعا جديدا. وإذا كنا لا ننتظر هذا التفتح أو الإبداع من الإنسان العادي الذي تستهلكه حاجات الحاضر وضروراته، فممن نتوقعه إلا من الشاعر والفنان المتفتح والمبدع بطبيعته؟ وإذا كان قد حاول أن يصل أفقه بأفق أسلافه وينصهر في تراثهم، فكيف كانت طريقته في ذلك ؟ ماذا كانت نتيجة تجربته ؟ هل فهم وتعلم وتجدد حين حاول أن يخرج من حدود شخصيته وعصره ليدخل في حدود شخصية أخرى أو عصر آخر؟ وماذا كان هدفه من «توظيف» التراث واستدعاء معانيه ورموزه وأساطيره وأحداثه وشخصياته ؟ و إلى أي حد تصدق عليه عبارة هيدجر: «إن الأصل الذي نتحدر منه، يظل على الدوام هو المستقبل الذي نتجه إليه ؟».

هذا هو الذي يتعين علينا أن نختم به هذا التمهيد.

7-استلهام تراث وادي الرافدين عند الشاعر العربي المجدد:

استلهام التراث موضوع ضخم، له أبعاده الفنية والثقافية والدينية والنفسية والاجتماعية والسياسية والفلكلورية.. . الخ، وسوف نقتصر في هذا المجال المحدود على النظر في مدى إقبال الشاعر العربي المجدد على استلهام التراث الأدبي والفكري في حضارة وادي الرافدين، ثم نضيق من دائرة النظر فنكتفي بحديث موجز عن استدعاء بعض شخصيات هذا التراث وأساطيره ورموزه عند واحد من أبنائه العظام، وهو بدر شاكر السياب، أحد رواد شعرنا العربي الجديد (1926-1963). ويحسن بنا قبل البدء في هذا الحديث أن نجمل ما بسطناه على الصفحات السابقة عن تجربة الاتصال بالتراث وطبيعتها و دورها في حياتنا، لأن قضية الوعي التاريخي الحي ليست في الحقيقة هي قضية الشاعر و الأديب و الفنان و المؤرخ و حدهم، وإنما هي قضية الإنسان العربي الراسف في أغلال التخلف وأزماته المزمنة.

إن الإنسان بطبيعته كائن تراثي-تاريخي، ولغوي-حضاري. وهو ينتمي للتراث شاء ذلك أو لم يشأ. وليس التراث في كل ميادينه مخزن «أشياء» صامتة خرساء. وإنما هو وجود حي متجدد، لأنه تجربة وجود شعب من الشعوب، وأسلوب حياته ونظرته للعالم والزمان، وموقفه من الحقيقة والإنسان.

وكل قراءة للتراث هي في الحقيقة-كما أكدنا من قبل-قراءة للحاضر في الماضي، كما هي تفسير لأنفسنا وفهمنا للحياة من خلال تفسيرنا وفهمنا لتراث الماضي. فالتراث ليس مطلقا، ولا يتحرك في مطلق مجرد ناء، وإنما هو «عيناني وآني ومشخص قبل كل شيء»[70]، ويتجلى تأثيره في المواقف السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية، وتتجدد حياته و حياتنا معه بالاتصال به سلبا أو إيجابا، رفضا أو إحياء، وذلك بصنع تراث جديد يتجاوزه و يغيره، ثم يضاف إلى تياره المتدفق بعد وقت يطول أو يقصر، فيصبح موجة من أمواجه، وجزءا حيا من وحدة تركيبه الحي...

والتراث في مجموعه-باستثناء الوحي المقدس الذي يتعلق بأصول

العقيدة-مبدع إنساني صرف، وإنجاز زماني عرضي يورثه إنسان لإنسان. فهو ظاهرة طبيعية ممتدة في التاريخ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتشكل، تسكن وتتحرك، تسقط منها أشياء وتبقى أشياء. ومن ثم فهو الذي شكلنا أيضا تاريخيا وحضاريا، وهو الذي صاغ كياننا لغويا وثقافيا ووجوديا. والأمر يتوقف علينا وعلى اختيارنا: هل نكون به أحرارا، أم نكون له عبيدا. وعلاقة العربي المعاصر بتراثه الديني والقومي والإنساني يترتب عليها الامتداد في التاريخ وفي التجربة بالكون والوجود، والالتزام بتجاوز حاضر التخلف الشامل، بغية الوصول إلى الوجود والوعي العربي المطلق من إسار الوهم والخرافة، وأغلال القهر والعقم. وليست مهمة الإنسان العربي-ولا الشاعر والأديب العربي بطبيعة الحال !-هي «إحياء» التراث الرافدي القديم أو غيره وبعثه بكامل سحنته وهيئته ليكون محركنا المركزي أو المحوري ؟ ففي هذا تنكر لفرديتنا الذاتية الراهنة، ولروح زماننا وعصرنا، ولقدرتنا الثابتة على إبداع أعمال جديدة «وتراث» جديد، كما أنها ليست في انتقاء عناصر منه هنا أو هناك من أجل تقمصها من جديد، فهذا أمر مصطنع، يقوم على خداع الزمن والذات، ويوهم باحترام التراث وتوقيره. بل إنها ليست في استلهام وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذه اللحظة الزمنية أو تلك-إن الأمر في الواقع أخطر من هذا بكثير، لأنه يتعلق «بتحذير» هويتنا و وعينا وتجديدهما في آن واحد، بحيث تتجسد كينونتنا الفاعلة المبدعة فيما ننشئه من أعمال في الفن والأدب والعلم والحياة السياسية والاجتماعية واليومية.

وإذا كنا جادين حقا في «إحياء التراث»-في إمداداته المختلفة ومنتجاته وأنماط الوعي والوجود المتعارضة فيه على مدى حقبه المتتالية-على أساس من احترامه والعلم به والنظر إليه نظرة تاريخية متزنة، فلابد أن نخرجه من دائرة «الاختصاص» إلى دائرة «التثقف» التراثي العام، أي لابد من تحويله إلى ثقافة عامة معيشة، مع التنبه الدائم لشروطه أو ظروفه الموضوعية والمعرفية والتاريخية والاجتماعية الخاصة به، وبعناصر الاتصال والانفصال بينها وبين شروط وجودنا وظروفه «وينبغي الاعتراف هنا بأن الوعي بأصولنا وجذور تكويننا في حضاراتنا القديمة-رافدية كانت أو مصرية أو سورية وكنعانية-لم يزل بعيدا عن المثقف والإنسان العادي، ولم يزل

محصورا في القلة القليلة من علمائنا ودارسينا المختصين وبعض الهواة المطلعين والمبدعين الموهوبين.....».

إن دور التراث-قديمه ووسيطة وحديثه-في حياة الفرد والأمة دور خطير، لأنه يدخل في المركب الحي الذي يشكلهما نفسيا واجتماعيا وقوميا، ويحدد موقفهما الآني المتزن أو المتشنج من «الماضي» و«المستقبل». والمنظور التاريخي الذي أكدناه على الصفحات السابقة-أو «تاريخية» التراث-تحتم علينا أن نكون على وعي تام بأن الذي يدخل في هذا المركب الحي ليس هو كل التراث، إذ تسقط منه كما سبق القول أجزاء على جنبات التاريخ وينبغي «تعليقها» أو «وضعها بين قوسين»، لأنها كفت عن الوجود الفعلي واتخذت مكانها في سجلات التاريخ أو متاحفه، كما تبقى منه أجزاء تؤدي غرضا أو تلبي حاجة أو تعبر عن مقومات ومكونات وقيم لا يتنازل عنها إلا من يتنازل عن ملامح وجهه و وحدة شخصيته. وهذه الأجزاء يمكن دمجها دمجا ماديا في حياتنا، أو استلهام عناصرها الجمالية و الفنية و الفكرية، بحيث تنتج عن هذا الدمج والاستلهام «تراث» يتصل «بتراث» (مهما أعلن أصحابه القطيعة والمخالفة أو أطلقوا صيحات التقويض والهدم كما سبقت الإشارة، لأن الانقطاع أو المخالفة تظل في النهاية نوعا من أنواع الاتصال والتواصل، على نحو ما يبقى الصمت نوعا من أنواع الكلام والتعبير....)

ولابد أخيرا من التحذير من المعاني السلبية لاستلهام التراث، حتى لا يصبح عملية توسيع مصطنعة نلجأ إليها ذرا للرماد في العيون، أو لونا من ألوان التباهي والتفاخر وإيهام الذات والتعويض عن فقر الواقع وجدبة، أو عملية التفاف حول التراث ولي عنقه للتمويه بالحداثة والمعاصرة وخداع النفس في الوقت ذاته بأنها «تنهل من منابعها»، بينما هي في الحقيقة تهرب إليها من تبعات حاضرها الجسيمة، وتتسلل من زمانها لتحي زمان غيرها. والحق أن الشاعر والفنان بوجه عام، مثله في هذا مثل أي إنسان آخر، «لا يتوقف ذهنيا وعمليا إلا ضمن الشروط المشخصة المباشرة لوجوده الراهن»(71)، ولا يستلهم تراث الماضي إلا لكي يزداد حياة وتجددا وحضورا، ويزيدنا كذلك إن نحن أحسنا قراءته وفهمه ومشاركته... إنه كذلك يصنع منه تراثه الخاص نتيجة تجربته الخاصة به وعلى قدر موهبته. وبقدر ما يكون حظه من التوفيق في صياغة هذه التجربة، يكون تراثه الجديد جزءا

من التراث الأدبي والجمالي العام. وهنا تصدق مقولة الشاعر الناقد «إليوت» في مقاله عن «التراث والموهبة الفردية» من أن الحاضر ينبغي أن يغير الماضي بمقدار ما يوجه الماضي الحاضر، وأنه ليس لشاعر أو فنان في أي نوع من الفنون قيمته الكاملة بنفسه، وإنما تترتب قيمته على أساس علاقته بالسلف من الشعراء والفنانين، ولذلك كان خير ما في عمل الشاعر وأكثر أجزاء هذا العمل فردية هي التراث التي يثبت فيها أجداده الموتى خلودهم.

وعلى الرغم من أن العبارة الأخيرة تقوم على التسليم بأن التراث والإبداع نقيضان متلازمان، فإن تصحيح النظرة إلى التراث شرط لازم للإبداع الفردي الذي «يرفع» هذا التناقض. ولا خطر من القول-على لسان ناقد مبدع[72] بأن النظرة إلى التراث هي من نوع الأساطير الجماعية التي تخلق بها الشعوب وجودها. ومن خلال هذا الوجود فقط يمكن أن تتفتح الأساطير الفردية وتزدهر... وسوف نحاول الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الأسطورة الفردية لواحد من أهم شعرائنا المجددين، اتصل بالأساطير الجماعية في تراثه، واستطاع من خلال تجربته الحية به-برغم تسرعها الشديد وتنقلها تنقل النحل أو الفراش بين أساطير جماعية أخرى في أكثر من تراث ا- استطاع أن ينضج أسطورته الخاصة التي تنضح بالمرارة والألم، كما نجح في العثور-بلغة «إليوت» أيضا ا-على «المعادل الموضوعي» لتجربته الذاتية في بعض الأساطير والشخصيات والرموز التي استدعاها من منجم وجوده وتاريخه الماضي لأسباب نفسيه وسياسية واجتماعية.. . وقبل الانتقال إلى بعض النماذج من شعر السياب لتأمل تجربته، أرى من الضروري أن أبدأ بطرح بعض الأسئلة عن موقف الشاعر العربي المجدد من تراثه، لعلها أن تحفز القارئ على المزيد من التفكير في هذه القضية التي لن يتسع هذا التمهيد المحدود لمناقشتها بصورة وافية[73]:

بأي عين نظر الشاعر العربي المعاصر إلى رموز تراثه وأساطيره وشخصياته ونصوصه الباقية؟ هل وقف منه موقف العبادة للماضي أم موقف الرفض له، وكلاهما عاجز عن إدراكه إدراكا منصفا أم استطاع أن يتجاوز الموقفين فيجربه تجربته الخاصة التي لا تتشنج بالتعصب له أو عليه، ولا تحاكي تجربة «الآخر» الغريب فتغترب عنه ؟ هل اكتفى بالرجوع إليه والتعبير «عنه» كما فعل آباؤه من جيل الإحيائيين أو الكلاسيكيين

الجدد، أم راح «يوظفه» ويعبر «به» عن موقفه من الوجود والإنسان والزمان ماضيه وحاضره ومستقبله[73]؟ هل اقتصر جهده على استعداء هذا التراث وإسقاط همومه عليه، أم حاول أن يكتشفه ويستوعبه تمهيدا لتغييره وتحويله، أي إبداعه بشكل من الأشكال، وصنع تراث جديد يصب في نهره المتدفق بعد أن يثير أمواجه، وينضم في النهاية إلى سياق وحدته الحية بعد أن يتمرد عليه ؟ لقد لجأ الأديب الغربي لتراثه، وأدخله في أطوار حياة جديدة، وأنطقه بلسانه ولسان عصره-وما أكثر ما ا ستلهم «أوديسيسوس» و«أوديب» و«إلكترا» و«أنتيجونا» و«فا وست» و«دون جوان» وغيرها في أعمال روائية ومسرحية وشعرية وموسيقية وتشكيلية يزخر بها تاريخ أدبه وفنه الحديث- فكيف نظر شاعرنا المجدد إلى تراثه الخاص، كيف استلهمه؟ هل عرفه أصلا معرفة كافية لأن يتصل به؟

وإذا كان قد فعل هذا في حالات قليلة، فهل حاول أن يبث أنفاس الحياة في قيمه الباقية، أم أكد رفضه له وقطيعته معه، ليكون «مستقبليا» بحق ويثبت معاصرته له وحداثته بكل سبيل؟ ألم يؤد هذا إلى جر ذلك التراث الماضي إلى الحاضر، إلى الجديد وحلم المستقبل، بحيث لم يعد له من وجود في ميزان الحداثة إلا كوجود الأشباح (هذه الحداثة التي يلغو بها الكثيرون في هذه الأيام عن غير علم لا بتراثهم الذي يثرثرون عنه أو يعلنون القطيعة معه، ولا بالتراث الغربي الذي يقصدونه في الغالب عندما يتكلمون عن الحداثة دون علم حقيقي أيضا !) وهل وقف الجدل الشعري المعاصر مع التراث عند التغيير أو حتى التحوير و التحريف المشروع لقيمه ورموزه وأساطيره، أم بلغ عند البعض حد إسقاطه والتجني عليه ؟ ألم يتمخض الأمر في النهاية عن نماذج شعرية يمكن أن نعتز بها ونطمئن إلى «حداثتها» العربية الحقة، كما يمكن أن نقول-على ضوء ما سبق-إن الشاعر فيها قد «تداخل أفقه» وانصهر مع أفق الأسطورة أو الشخصية أو الدلالة التراثية، فجدد تراثه، وفهمه وتعلم منه، كما جدد شاعريته وإنسانيته و وسع أفقه وأفقنا معه و عمقه وأغناه؟![74]

يمكننا القول على ضوء الأسئلة السابقة إن الشاعر يستخدم أسطورة معينة تلبية لحاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل والنضج إلا من خلالها. أما محاولة التلفيق المصطنع بين التجربة وأية أسطورة لا توائم

حاجتها التعبيرية فهي جناية على الأسطورة والتجربة معا. ومن حق الشاعر بطبيعة الحال أن يتصرف في شخصياته ورموزه الأسطورية كما تشاء تجربته الشعرية والشعورية، بحيث يضيف إليها ملامح أسطورية لا صلة لها بالحقيقة التاريخية أو التراثية التي تنطوي عليها النصوص الأصلية- كما فعل البياتي مع شخصية أورفيوس، أو علي أحمد سعيد «أدونيس» مع مهيار الدمشقي وصقر قريش، أو صلاح عبد الصبور مع الحلاج وبشر الحافي، أو محمد عفيفي مطر مع أنبادوقليس، أو خليل حاوي وغيره من الشعراء مع السندباد، أو السياب مع شخصية أدونيس السورية والفينيقية التي تسربت إليها عناصر مصرية «أوزوريس» ورافدية «دو موزي و تموز» ويونانية «أتيس» أو توحدت مع شخصية المسيح في قصيدته الشهيرة «المسيح بعد الصلب»-ومن الواضح أن الشعراء الذين تناولوا شخصية «أدونيس» أو تموز وعشتار-قاصدين دلالتها على البعث والتجدد-كانوا يستندون إلى وجود هذه الأسطورة في الضمير الثقافي والجمعي العام عند قرائهم. ولكن ندرة استخدام الشخصيات والأساطير الرافدية الأخرى إلى حد غيابها في معظم الأحوال يمكن تفسيره بغيابها عن وعي المتلقي العربي، أو بإحساس الشاعر نفسه بغرابتها وغربتها عن وجدان المتلقي، وذلك بالقياس إلى غيرها من الأساطير والشخصيات الدينية والتاريخية والأدبية العربية والعناصر الفلكلورية التي لجأ إليها بكثرة، بل بالقياس إلى الأساطير اليونانية التي أسرف بعض شعرائنا في استخدامها مع البدايات الأولى للشعر الجديد، حتى لجأوا في بعض الأحيان إلى أساطير من آداب أخرى بعيدة (كما فعلت نازك الملائكة مع شخصيات هندية مثل بوذا في قصيدتها صلاة إلى الأشباح، وهندو-أمريكية في قصيدتها هياواثا، وكما فعل السياب نفسه مع شخصيات من المأثور الصيني في قصيدته عن رؤية فوكاي). وربما يفسر لنا هذا لغز تجاهل شخصية ملحمية وأسطورية بالغة الأهمية مثل شخصية «جلجاميش» التي لم تجد-على قدر علمي-من يستوحيها في عمل شعري خلاق[75]. بيد أن اللوم ينبغي ألا يقع على المتلقي وحده، إذ لو كان الشاعر العربي قد بذل جهدا كافيا في تعرف تراثه السومري والبابلي والآشوري والسوري والمصري القديم، لساعد من جانبه أكبر مساعدة في تثقف جماهير القراء بهذا التراث، ولشجع المختصين من العلماء والدارسين على تبسيطه ونشره بينهم

(وهو أمر لم يقصروا فيه كل التقصير...)

مهما يكن الأمر فإن السياب في قصيدته «مدينة السندباد» (1958) قد صور القهر والطغيان (أثناء حكم عبد الكريم قاسم) في مقاطعها الخمسة، واستدعى-في هذه القصيدة وحدها !-شخصيات تراثية من حضارات وعصور مختلفة مثل لعاذر والمسيح وأدونيس وعشتار وتموز وقابيل:

أهذا أدونيس.. هذا الخواء؟
وهذا الشحوب ؟ وهذا الجفاف ؟
أهذا أدونيس ؟ أين الضياء؟
وأين القطاف ؟
مناجل لا تحصد
أزاهر لا تعقد
مزارع سوداء من غير ماء..

ثم تنفرد عشتار ربة الخصب والحب بالمقطع الخامس الذي تتحول فيه عن وظيفتها المعروفة في أسطورتها المتناثرة في بعض قصائد السياب الأخرى (مثل قصيدته مدينة بلا مطر، 1957):

عشتار عطشى، ليس في جبينها زهر،
وفي يديها سلة ثمارها حجر،
ترجم كل زوجة بها. وللنخيل
في شطها عويل..

وعندما يستدعي السياب أيضا شخصية أيوب وتجربته في قصائده عن «سفر أيوب» وقالوا لأيوب «من ديوانه منزل الأقنان» وفي قصيدة أخرى سبقتها هي «أمام باب الله»، نجده يعتمد عل صورة أيوب في السفر المعروف باسمه في التوراة «وبخاصة في الإصحاحين 16 و 19» أو على الآيات التي يرد فيها ذكره في القرآن الكريم (سورة الأنبياء، 83 وسورة ص، 44) فهو حين يقول في القصيدة الأخيرة:

يا رب أيوب قد أعيا به الداء
في غربة دونا مال ولا سكن
يدعوك في الدجن
يدعوك في ظلمات الموت، أعباء

ناء الفؤاد بها...

أو حين يقول في أبياته المشهورة من «سفر أيوب»:

لك الحمد أن الرزايا عطاء

وأن المصيبات بعض الكرم

لك الحمد مهما استطال البلاء

ومهما استبد الألم

فإنما يجعلنا نتمثل صورة «المعذب البار» في النص المعروف «بأيوب البابلي، على الرغم من أننا نشك في أن الشاعر نفسه قد عرف هذا النص أو فكر في استدعائه حتى ولو كان قد عرفه، ذلك أن صورة أيوب في التوراة والقران الكريم، وربما في المأثور الشعبي أيضا، هي التي استقرت في وجدانه وألحت عليه أثناء مرضه الطويل. ومع أن المرض والعذاب قاسم مشترك بين أيوب البابلي وأيوب العبري، فمن المشكوك فيه، كما قلت، أن يكون الأول خطر على بال الشاعر. فهل يكفي أن نفسر ذلك باغترابه عن تراثه الخاص ولجوئه إلى تراث آخر، أم نبرره بتغلغل مأساة أيوب التوراة والقران الكريم في الوجدان البشري العام، ودلالتها القوية على التمرد والعجز الإنساني، لا سيما في حالة السياب الذي صارع المرض القاسي وصبر عليه صبر أيوب الذي طال أكثر من صبر أيوب البابلي ؟

مهما يكن الأثر في اختلاف الأجوبة الممكنة عن هذه الأسئلة، فلابد أن يستخدم الأديب كما سبق القول أسطورة معينة تلبي حاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل إلا من خلالها، وقد استطاع السياب أن يخلق أسطورته «الأيوبية» الخاصة التي شاركه فيها بالتعاطف والإكبار كل فن قرأ له، كما استطاع أن يتحدى بها الأسطورة الجماعية في فترة من أحلك الفترات سوادا في تاريخ بلاده، وأن يثبت قدرة الشعر على الانتصار على القهر. وإذا كنا نفتقد لديه صورة أيوب البابلي الذي لا يقل عن نظيره العبري في تحمل العذاب والظلم والغدر، فربما نستطيع كذلك أن نتلمس له العذر، متمنين للشاعر العربي المجدد أن ينفتح على تراثه ليبدع أسطورته الخاصة التي تجدد حياته وحياة الشعر والواقع... وهذا بالطبع أمر متروك لتجربته وموهبته وثقافته وانتمائه لجذوره.

إن عصرنا ليس عصر شك واختبار و مراجعة فحسب، ولكنه عصر

يتطلب من الإنسان أن يفكك كل ما حصله في تاريخه من خبرات، ويشحذ كل ما أتيه من الذكاء والوعي والصدق، ليعيد بناء نفسه وحضارته في عالم يكاد يختلف اختلافا جذريا عن ذلك الذي تعهدناه منذ نصف قرن أو حتى ربع قرن لا يزيد.

وإذا كان غياب الوعي أو الحس التاريخي من أقوى أسباب محنتنا العربية الراهنة، فإن تجديد هذا الوعي بتجديد صلتنا بالماضي من أهم العوامل التي تساعدنا على تجاوز المحنة. ولا يصح أن نتشاءم أو نكتفي بإطلاق صيحات الرفض والقطيعة، وصرخات الشكوى والتحسر، لأننا نعيش اليوم عصر انتفاضة «الحجر» الذي يصرخ في يد الطفل والمرأة والشاب الأعزل في وطننا المحاصر السليب. هذا الحجر لا يكتفي بلطم وجه عدو لا حد لأطماعه اللاتاريخية واللا إنسانية، وإنما يضرب مستنقع وجودنا الآسن ووعينا الراكد الذي «نتصادم في حدسه» على حد قول أبي العلاء المعري. وأقصى ما يطمح إليه هذا الكتاب هو أن يكون كذلك حجرا يحرك مياه هذا الوعي، ولبنة متواضعة تضاف إلى لبنات أخرى طيبة في بناء «هويتنا» العربية. إن الفكر العربي المعاصر لن يستطيع عبور محنته الراهنة وتخطي أوضاعه السائدة حتى يصبح فكرا حرا. ومن مقومات هذه الحرية أن يتجرأ على الكشف عن جذور «لا حريته» وأصول أزماته الممتدة في تراثه الماضي ومظاهرها المختلفة الغالبة على حاضره والمعوقة لمسيرة مستقبله، وأن يبرز للنور إيجابياته وقيمه المضيئة التي يمكن أن تكون مصابيح هادية. وفي سبيل هذه الحرية وهذا الوعي الحر وضع هذا الكتاب.

القاهرة والكويت

في شهر أبريل 1992

الهوامش

(1) يشكل السومريون والأكاديون الساميون الأرضية الحقيقية لحضارة ما بين النهرين. والسومريون شعب هاجر إلى أرض الرافدين بعد أن غادر وطنه الأصلي الذي يقع في مكان ما في آسيا، لم يحدد موضعه بالضبط حتى اليوم. والموطن الذي استقر فيه السومريون بعد هجرتهم من موطنهم الأصلي يعادل ثلثي المنطقة الواقعة جوبي بغداد، والمحصورة بين مجرى نهري الفرات ودجلة، وقد سميت سومر أو شومر. وقد استطاع هذا الشعب الفذ أن ينخرط مع السكان الأصليين منذ هجرته إلى ارض الرافدين نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، وبقي تأثيره الحضاري من حيث اللغة والدين والكتابة المسمارية (أو الإسفينية التي يرجع لهم الفضل في اختراعها) مستمرا خلال جميع العصور التاريخية حتى ساعة انطفاء الومضة الأخيرة من حضارة الكتابة المسمارية في الشرق القديم.

(2) فالفلسفة الصينية التقليدية التي ظلت بعض مدارسها حية حتى أوائل القرن العشرين يكتفي بذكر أبرز اتجاهاتها كالكونفوشيوسية (عند مؤسسها كنج-فو-تسو 551- 479 ق. م وتابعيه الكبيرين المتعارضين منشيوس 372- 289 ق. م وهسين-تزو 298- 238 ق. م) والطاوية غر مؤسسها لاو-تزو 570- 517ق. م وشاعرها وفيلسوفها المثالي العجيب تشوانج تزو 399- 295 ق. م، وبعض المدارس الأخرى وفي مقدمتها مدرسة الشرائع التي دعت للقوة والسلطة الشمولية (ولذلك كانت أقرب المدارس القديمة إلى النظام الشيوعي الحديث) ومدرسة الحب الكلي أو الموهية-نسبة لمؤسسها مو-تزو 479- 338 ق. م ومدرسة الأسماء الجدلية التي بالغت في السفسطة والاهتمام بتعريف الأسماء، ومدرسة الين واليانج التي تقوم على المبدأ الجدلي الصيني الشهير عن قوة السلب والهدم وقوة الإيجاب والبناء على الترتيب. أما الفلسفة الهندية فربما اكتفى الكتاب من مدارسها واتجاهاتها الفكرية التي تراكمت «جبالا فوق جبال عبر عشرات القرون بالكلام عن منابعها الكبرى وهي كتابات إلفيرا والبراهمانا والأوبانيشاد، وملاحمها الشعرية الهائلة كالمهابهاراتا (التي تضم ملحمة البهاجافادجيتا والرامايانا)، وربما اقتصرت كذلك على الكلام عن أنساق الفكر الهندي الستة فيما يدعى بعصر السوترا (بين 600-200 ق. م) وهي السامخيا واليوجا (بثنائيتهما عن الذات واللاذات وتدريباتهما الروحية في التأمل والتركيز)، والنيايا والفايشيتكا (بنظرياتهما المنطقية والمادية أو الذرية التعددية وآرائهما في الخلاص والتحرر من الام الميلاد المتجدد) والميمامسا والفيدانتا بأفكارهما الواحدية وتجاربهما المتعالية، وجميعها شروح مختلفة على معاني الكتابات المقدسة للفيدا والبراهمانا.. ومن الواضح أن هذه كلها قطرات شحيحة من بحور هذه الفلسفات الشرقية العميقة.. راجع St. Elmo NAuman, JR., Dictionary of Asian Philosophies, London, Routledge & Kegan Paul,1979.

(3) من مقدمة الأستاذ ماسون-أورسيل لكتابه الفلسفة في الشرق. راجع الترجمة العربية للمرحوم الدكتور عمد يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، ص 16 (ويؤسفني القول إن هذه الترجمة، رغم الجهد الكبير الذي بذل فيها، تفتقر إلى الدقة وتقع في أخطاء كثيرة في كتابة أسماء الأماكن والسلالات والأشخاص. راجع كذلك الأصل الفرنسي: Masson-Oursel, Paul, La philosophie en

Orient)Fascicule Supplementaire de l'histoire de la pholosophie par E. Brehier(Paris preses univ. de france, 1984 preface p.1.v

(4) المرجع السابق نفسه، الترجمة العربية ص 7- 15، والأصل الفرنسي ص ه.

(5) على حد تعبير الأستاذ علي حسين الجابري في كتابه: «الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان»، بغداد، سلسلة كتب آفاق، العدد 12، 1985، ص 27 والكتاب بأكمله.

(6) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ-الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة، دار الثقافة، 1986 (راجع مقدمة المترجم من ص 7- 52).

(7) لوسيان ليفي-بريل (1857-1939)، فيلسوف اجتماعي وإثنولوجي فرنسي من مدرسة «كونت» و«دوركايم». اشتهر بمؤلفاته عن التفكير «السابق على المنطق» عند من سماهم بالبدائيين. من أهم كتبه: «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا» (1910)، العقلية البدائية (1922)، الروح البدائية (1927)، الأساطير البدائية (1935)، التجربة الصوفية (1938)-ويعد ليفي-بريل من الرواد الممهدين للبنيوية..

(8) هـ. فرانكفورت، ط. أ. فرانكفورت، جون ولسون، ثوركيلدجاكوبسن: ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى-ترجمة الأستاذ جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة الدكتور محمود الأمين-بغداد، منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة 1960 وطبعات أخرى تالية (راجع الخاتمة عن إنعتاق الفكر من الأسطورة، ص263-290).

(9) علي حسين الجابري، المرجع السابق، ص 36-37.

(10) المرجع نفسه، ص 39.

(11) نفسه، ص 88- 92.

(12) د. حسام محب الدين الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان-أوبواكير الفلسفة قبل طاليس. الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1973- راجع الفصلين الأولى والخامس، وبخاصة من ص 15 إلى ص 44.

(13) المرجع السابق، ص 83- 4 8.

(14) Oppenheim A. Leo Aacient Mesopotamia, portrait of dead civilization Chicago 1964, p, 172ff

(15) وهذا هو رأي الأستاذة أريكا راينر في دراستها عن الأدب الأكدي، المنشورة في المرجع الجديد عن علم الأدب، المجلد الأول عن آداب الشرق القديم، فيسبادين، المطبعة الأكاديمية، 1978، ص 152 وبعدها: وهو كذلك رأي الأستاذ ليو أوبينهايم في كتابه السابق الذكر. انظر: Erica Reiner: Neus handbuchder literature wissenchaft band I alt-orientalishe literature hrsg.W.Rolling. Wiesbaden, Akad verlag,1978S.152ff

(16) راينر، أريكا، المرجع ا لسابق، ص166-167.

(17) يقدر بعض الدارسين ألواح النصوص الأدبية التي وجدت في مكتبة آشور بانيبال-آخر ملوك اشور العظام-في «نينوى» وفي مكتبات أخرى بمدن وأقاليم مختلفة-ومن بينها مكتبات «النساخ والكتبة أنفسهم-بعدد يتراوح بين أربعمائة وخمسمائة لوح، وذلك بعد طرح ألواح النصوص العلمية (في الفلك والرياضيات والصنائع.. . الخ) وألواح«الموسوعات» و«معاجم» الألفاظ والعلامات المسمارية (راجع أريكا راينر، المرجع السابق، ص 156-157) مع ملاحظة أن الكثير منها قد وصل إلى أيدي الأثريين في نسخ مختلفة-ربما بلغت مع النصوص السومرية خاصة الخمسين نسخة-فضلا عن كسر الألواح والذرات غير المكتملة التي يبذل العلماء جهودا مضنية في تحقيقها

وضمها لأصولها، ناهيك عن الفجوات والثغرات وأخطاء التدوين التي يكاد لا يخلو منها واحد من تلك الألواح.

(18) أوبينهايم، أ. لبو، المرجع السابق الذكر، من ص 250- 251 وبعدها حتى ص 275.

(19) من الأمثلة على الصنعة التي أخذ الناظمون في العصور المتأخرة لحضارة وادي الرافدين يتفننون فيها، إيجاد ضرب من القصائد الشعرية إذا أخذت فيها المقاطع الأولى من كل بيت في القصيدة وجمعت بعضها إلى بعض، كونت جملة ذات معنى، وقد تتضمن هذه الجملة اسم الشاعر-أو الجامع والناسخ-أو دعاء خاصا لإله معين، أو غير ذلك من المقاصد-وتعرف هذه الصناعة الشعرية في اللغات الأجنبية بمصطلح «أكروستيكِ Acrostic» راجع للمرحوم الأستاذ طه باقر مقدمة ترجمته لملحمة جلجاميش، ص 12).

(20) للملحمة ترجمات مختلفة باللغة العربية واللغات الحديثة أكتفي بذكر أحدثها وأشهرها: ملحمة جلجاميش من ترجمة طه باقر عن النص الأصلي، وكذلك ترجمة الدكتور سامي سعيد الأحمد، وكنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجاميش مع دراسة مطولة وترجمة النص للأستاذ فراس السواح (دمشق، العربي للطباعة والنشر، ص 1987) ومن الترجمات الإنجليزية المشهورة ترجمة. شبايزر ضمن كتاب جيمز بريتشارد المعروف نصوص قديمة من الشرق الأدنى متعلقة بالعهد القديم، من ص 72- 99، وترجمة الكزندر هايديل (1946)، وأحدثها وأجملها ترجمة الأستاذة ن. ك. ساندارز التي ظهرت آخر طبعاتها سنة 1972 في مكتبة «بنجوبن» الشهيرة للنصوص الكلاسيكية. أما في الفرنسية فهنالك ترجمة ج. كونتينو، وفي الألمانية ترجمات عديدة تعد ترجمة. شوت هي الترجمة المعتمدة (ترجع لسنة 1934 ولها طبعات تالية وبخاصة في سلسلة ريكلام المشهورة)-أما ملحمة الخلق أو الخليقة البابلية فيمكن الاطلاع على ترجمة الأستاذ فراس السواح (عن الإنجليزية) في كتابه السابق الذكر (مغامرة العقل الأولى، من ص 55-85، وكذلك نص قصة الطوفان عن اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش من ص 152-158) بجانب دراسة وتفسير للملحمة للدكتور محمد خليفة أحمد حسن (لم أتمكن من التوصل إليها).

(21) راجع معظم هذه النصوص التاريخية منذ السلالة البابلية الأولى حتى العصر السلوقي في الترجمة الإنجليزية للأستاذ أوبينهايم ضمن الكتاب السابق الذكر الذي أشرف على تحريره جيمس بريتشارد، ص 265- 317 (الطبعة الثانية، 1955- 1962) وارجع كذلك إلى نصوص الملاحم والأساطير والقصص المذكورة في الكتاب نفسه (ص 60- 119 ومن ترجمة الأستاذ شبايزر).

(22) لا أقصد إثارة قضية «قصيدة النثر» ولا الدفاع عنها، فهي تدافع عن نفسها في نماذجها الرائعة (عند محمد الماغوط مثلا)، وإنما أؤكد حقيقة يلمسها قارئ التراث قديمه وحديثه، إذ يكفي على سبيل المثال أن يتذكر صفحات من النثر تفيض شاعرية عند الجاحظ (في كتاب الحيوان)، وأب حيان التوحيدي (في الإشارات الإلهية)، وابن حزم (طوق الحمامة)، واين شهيد (التوابع والزوابع)، وصفحات هي الشعر في جوهره النقي عند الصوفية (الحلاج والنفري بوجه خاص وابن عربي والسهروردي المقتول). أما في الحديث فهي أكثر من أن تحصى (من الرافعي والزيات وطه حسين والمازني إلى جبران وميخائيل نعيمة وحسين عفيف الذي يندر اليوم أن يتذكر أحد شعره الدري المنثور) بل إنك لتقع في الكتابات العلمية والفلسفية نفسها على نصوص يتواري أمامها ويخجل منها ركام المنظوم الذي يرزح على كاهل الشعر العربي والغربي. والأمثلة على ذلك يصعب حصرها (من هيراقليطس إلى شوبنهور ونيتشه وكيركجور، إلى برجسون وكامي وهيدجر وليفي شتراوس وأرنست بلوخ وغيرهم. وهل يمكن أن تغيب شاعرية طبيب عظام مثل عمد كامل

حسين (قرية ظالمة!) أو فيلسوف مثل زكي نجيب عمود (الشرق الفنان وشروق من الغرب وغيرهما) أو جغرافي فنان مثل جمال حمدان عن قلب القارئ العربي وذوقه الجمالي ؟ !

(23) توصل العلماء لآخر وأكمل نسخ الملحمة بين ألوف الألواح التي عثر عليها في مكتبة قصر الملك الآشوري «آشور بانيبال أ في نينوى، ووجدت تحت هذا العنوان»هو الذي رأى كل شيء» المستمد من الكلمات التي يبدأ بها اللوح الأول.. وتتألف الملحمة من اثني عشر لوحا، أنبت العلماء (الأستاذان جاد وكرامر) أن أطولها-وهو الثاني عشر الذي يتكون من أكثر من ثلاثمائة سطر- ترجمة حرفية للقسم الثاني من أسطورة سومرية، ويصور هبوط أنكيدو-صديق جلجاميش أو تابعه-إلى العالم السفلي لإحضار الطبلة والعصا السحريتين (البيكو والميكو) اللتين ضاعتا من سيده جلجاميش. ويرجح أن تكون الملحمة قد كتبت حول الألف الثاني قبل الميلاد أو قبلها بقليل، وقد اكتشفت في بوغاز كوي-وير قرية تركية صغيرة شمالي هضبة الأناضول وبالقرب من حتوشة عاصمة الإمبراطورية الحيثية-شذرات وكسر تعود لمنتصف الألف الثانية قبل الميلاد من الأصل الأكدي وترجمته الحيثية والحورية. وجلجاميش-أو كلكاميش كما يكتب أحيانا بالكاف الفارسية- هو الملك الخامس من سلالة إرك أو اوروك (الوركاء)، وهي المدينة التي حكمتها هذه السلالة بعد الطوفان، وأعقبت السلالة الأولى التي حكمت في مدينة كيش كما عاصرتها بعض الوقت. وجلجاميش-كما عرفه الأدب العالمي وأثر فيه منذ العصور القديمة-هو البطل المغامر والطاغية المخيف الذي يتحول إلى حكيم تعس أرقه موت الإنسان وعذبه البحث عن الخلود حتى يئس منه وآمن في النهاية-كما سيأتي بعد-بأن العمل الحضاري النافع هو (الخلود) الوحيد المتاح للبشر. وقد استمد البابليون مادة الملحمة من خمس قصص سومرية يرجع زمن تدوينها للعصر البابلي القديم، وعثر على معظم ألواحها في حفائر المدينة السومرية القديمة «نيبور أو نفر، ومن أهم هذه القصص التي تجد ترجمتها الإنجليزية في كتاب»بريتشارد! السابق الذكر (من ص 44-52) جلجاميش وأجا (وهو ملك كيش الذي ينتهي حصاره لأوروك بالصلح بين الملكين) وجلجاميش وأرض الأحياء (عن مراعه وصديقه انكيدو مع الوحش حواوا حارس غابة الأرز) وموت جلجاميش (وتضم الأجزاء الباقية منها البكاء على البطل الذي أصبح ملكا أو قاضيا للموتى في العالم السفلي). وقد نسج البابليون من هذه الأصول المتفرقة عملا مبدعا بحق، بحيث صارت الملحمة منثا على الاستلهام الخلاق.

(24) تجد الترجمة العربية لملحمة الخلق وأساطير البعث والهبوط وقصة الطوفان في كتاب فراس السواح السابق الذكر، كما تجد لها ولمعظم القصص المذكورة تلخيصا وافية في بعض الكتب الجامعة مثل كتاب حضارة العراق، لنخبة من العلماء، الفصل الخامس بالأدب للدكتور فاضل عبد الواحد علي-ولها ترجمات إنجليزية متعددة تجد معظمها بقلم الأستاذ أ. شبايزر في كتاب بريتنارد (من ص 60- ص 119).

(25) يلاحظ أن الأستاذ روبرت بفايفر قد ترجم النص للإنجليزية تحت هذا العنوان الدال: «حوار عن البؤس الإنساني»، وذلك في كتاب بريتشارد (من ص 438-440).

(26) قد لا يوافق بعض القراء على إطلاق هذه التسمية عليه، ولذلك يقترح الأستاذ لامبرت وصفه بالحوار الساخر المتشائم معا، كما تحبذ الأستاذة إريكا رايتر ضمه للأدب الساخر (المرجع السابق الذكر، ص 201) ويجعل منه في الدارسين أول تمثيلية مرحة في تاريخ المسرح، مثل الأستاذ أ. هوفر-هيلزبرج في مقال عنه بعنوان «أقدم نص مسرحي في الأدب العالمي وتأثيره، مجلة المسرح العالمي الألمانية، العدد 3- 4، 1937، ص 1-16 (وهو مقال لم أستطع للأسف أن

أتوصل إليه) ويتناوله أحد الباحثين من وجهة نظر فلسفية، وذلك في مقال الأستاذ جان بوتيرو «حوار التشاؤم والعلو» بمجلة اللاهوت والفلسفة، العدد 99, 1966، ص 7- 24. ويرجح بعض الباحثين كذلك وجود قطع أدبية ساخرة من نوع الحوار بين السيد والعبد في الأدب السومري، من أشهرها حكاية الرجل الفقير من نيبور (نفر) وهي التي يذكرنا موضوعها بحكايات شعبية مشابهة (سواء في حكايات ألف ليلة أو في حكايات الشطار المتأخرة)، وتعتبر الحكاية الوحيدة التي تجد فيها البطل رجلا بسيطا من سواد الشعب، يثأر لكرامته من عمدة مدينته المتسلط، ويرد له الضربات التي كآلها له مضاعفة.. وربما كان الهدف من كتابتها هو النقد الاجتماعي، أو السخرية بأحد الموظفين المتعنتين أو المغضوب عليهم من القصر أو الشعب، أو مجرد تسلية الملك وحاشيته بقصة تحتوي على «مقالب» طريفة وكمائن وخدع بارعة.. والغريب في أمر هذه الحكاية الشعبية أنها هي الحكاية الوحيدة التي وصلتنا من الأدب السومري.

(27) ساباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ وكولن، 1961، ص 78 (المرجع السابق الذكر بالألمانية لتعذر الوصول إلى الترجمة العربية الممتازة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكر) وكذلك الدكتور محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة-القاهرة، دار الثقافة، 1985، ص 114.

(28) أوردت الأستاذة أريكا راينر مختارات منها في دراستها السابقة الذكر، (ص 187) جاء فيها: ابتعد أيها النوم (أريد أن أعانق حبيبي) أيها الشاب، منذ أن رأتك عيناي...، آه يا حبيجي، لقد أرقت الليل كله من أجلك / عيناي الملونتان امتلأتا بالنوم... وقد ترجم عالم السومريات الأستاذ كريمر أغنية حب وجهتها إحدى الكاهنات من فئة اللوكور إلى شو-سين رابع حكام سلالة أور الثالثة (من نحو سعنة2000 ق. م) واكتشف اللوح الذي دونت عليه رابع الأغنية في حفائر مدينة نيبور (نفر)، ويرجع زمن كتابته للنصف الأول من الألف الثانية. وتثني الكاهنة-التي يبدو أنها مارست معه طقوس الزواج المقدس-على أمه الملكة أبيسميتي التي أنجبت رجلا في مثل نقائه وحسنه، وعلى زوجته داباتوم التي ربما كانت كاهنة تزوجها الملك الذي تفيدنا القصيدة أنه ابن الملك المشهور شولجي. تقول أغنية الحب في بعض رباعياتها التي يمكن قراءتها: لأني نطقتها، لأني نطقنها، أهداني مولاي هدية/ لأني نطقت بصيحة الفرح أهداني مولاي هدية/ قرطا من ذهب، خاتما من لازورد، أعطيناهما هدية/ حلقا ذهبيا، حلفا فضيا أهدانيهما مولاي / آه يا مولاي، هديتك مترعة ب.. ارفع وجهك (أو عينك) نحوي / آه ياشو-سين، ارفع وجهك نحوي / كسلاح.. . / ترفع المدينة يدها كالمشلولة، يا مولاي شو-سين / تركع عند قدميك يا ابن شولجي / كما يركع شبل / آه يا مولاي، حلو من يد الساقية هو نبيذها (المعصور) من البلح / وحلو مثل نبيذها.. .. حلو هو شرابها المصفى، هو نبيذها/ آه ياشو-سين، يأمن آثرني بحنانه / يا حبيبي شو-سين الذي تعطف على ودللني / يا ملكي شو-سين الذي حن على/ يا حبيبي ومحبوب «أنليل»/ يا ملكي وإله بلاده / إنها أنشودة (بالبال) كافة الإلهة «باو»/ (ربما كان المعنى المقصود بهذا السطر الأخير أن المحبة أنشدت القصيدة الغنائية تقربا من الإلهة باو (أو بابا) التي كانت تعمل في خدمتها.. ويلاحظ بوجه عام أن شعر الحب نفسه لم يخل من «غرض عام» هو الثناء على الملك وتمجيد ذكره وقوته، ولذلك لم يكن صوتا خالصا من القلب.. ومع ذلك فلا بد من الحذر والبعد عن التعميم، إذ ربما تكشف الحفريات عن نماذج من شعر الحب السومري و البابلي تغير من أحكامنا المؤقتة (راجع نص القصيدة والتعليق عليها في كتاب بريتشارد، ص 496).

(29) وقد نشر الأستاذ س. أ. سترونج في كتاب «بحوث في الأكديات»، ص 634، النص الآشوري

لقصيدة بديعة تبكي فيها المتيمة حظها فيما يشبه «العديد» المعروف في الريف المصري.. (عن أ. راينر، مرجع سابق، ص 187).

(30) وهي المعروفة اليوم باسم تل عطشانة بالقرب من إنطاكية في تركيا، وقد اكتشف فيها عالم الآثار ليونارد وولي (من 1936- 1949) نقوشا إدارية وقانونية وأدبية مهمة بالأكدية-وأديمي هو أحد ملوك الآلاف من الربع الثالث للألف الثانية قبل الميلاد، وقد عثر على وثيقة مهمة نقشت على تمثاله، وفيها تقرير عن فترة شبابه وصعوده إلى العرش وأعماله السياسية والعسكرية، ونشرها العالم سيدني سميث.

(31) جورج كونتيو، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، 1986، ص 444.

(32) د. محمد خليفة حسن احمد، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 9 6-118.

(33) ص. ن-كريمر، التاريخ يبدأ في سومر. نيويورك، 1959، ص 35 (عن المرجع السابق الذكر ص 72)، وكذلك المؤلف نفسه، السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة فيصل الوائلي، الكويت، وكالة المطبوعات، ص 45- 46، ص 189- 192 بالإضافة إلى الكتاب المعروف: «ما قبل الفلسفة»، الفصول الخاصة بأرض الرافدين للأستاذ ثوركلد جا كوبسن، ص 164-167.

(34) د. محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق، ص 82- 86 وتجد به مراجع مختلفة عن الروايات ونصوص التنبؤات والأحلام لعدد من المؤلفين المعروفين مثل اوبنهايم (بلاد الرافدين القديمة، ص 209)، وهيلمر رنج جرين (ديانات الشرق الأدنى القديم، ص 93- 96)، وجيمس بريتشارد (نصوص من الشرق الأدنى القديم مرتبطة بالعهد القديم، ص هـ 45) وجرايسون ولامبيرت (التنبؤات الأكادية، مجلة الدراسات المسمارية، 1964، ص 7-35).

(35) تلمس هذه الرغبة الدفينة في قول جلجاميش لأورشنابي الملاح عن نبتة الخلود: «يا أورشنابي» إن هذا النبات عجيب، يستطيع به المرء أن يستعيد نشاط الحياة، لأحملنه معي الحد أوروك ذات الأسوار، وأشرك معي الناس في الأكل منه، وسيكون اسمه «يعود الشيخ إلى صباه كالشباب» (ملحمة كلكاميش، ترجمة المرحوم طه باقر، ص 149) وكذلك آخر سطور الملحمة في قول جلجاميش لأورشنابي: أعل يا أورشنابي وتمش فوق أسوار «أوروك»، وافحص قواعد أسوارها وانظر إلى اجر نجئها، وتيقن أليس من الأجر المفخور، وهلا وضع الحكماء السبعة أسسها.. (ص 151 من الترجمة نفسها).

(36) راجع عن هذا الموضوع بشيء من التفصيل: طه باقر، مجلة سومر، 1951، ص 23 وما بعدها، وث. جاكوبسن، مجلة دراسات الشرق الأدنى، 1943، المجلد 2، العدد 3 ص 195 وبعدها. وس. فرانكفورت وزملاءه، ما قبل الفلسفة، ص 148-149 (أرض الرافدين-الكون كدولة)، و ص. ن. كريمر، من ألواح سومر، 1956، ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري، الفصل الرابع.

(37) د. محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق نفسه، ص 92- 94. وانظر كذلك نص قصة «جلجاميش وأجا» (من ترجمة الأستاذ كريمر في كتاب بريتشارد السابق الذكر ص 44- 47) وهي إحدى القصص السومرية الخمس التي تناولت موضوع الملك الخامس من السلالة الحاكمة لمدينة أوروك (الوركاء)-وهو جلجاميش-في صور مختلفة، وكذلك العمود الثاني من اللوح الثاني واللوح الخامس من الملحمة البابلية.

(38) د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم-بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام،

دار الحرية للطباعة، 1983، ص 6 و بعدها.
(39) ويل ديورانت، قصة الحضارة-الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول-ترجمة محمد بدران-القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (1971)، ص 257.
(40) كان الهبوط إلى هذا العالم هو المصير الحتمي لكل إنسان، ملكا كان أو عبدا أو واحدا من عامة الشعب. وهو عالم سفلي مظلم، يلفه الغبار الخانق، وينعدم فيه الهواء، وينقصه الطعام والشراب (إلا من تذكره أهله الأحياء على الأرض بالنذور والتضحيات، أو من أبلى في حياته في الحروب بلاء الأبطال، فأولئك يأكلون الخبز ويشربون الماء العذب ويجدون آباءهم بجانبهم..) أبوابه السبعة كأنما نقشت فوقها العبارة المكتوبة على بوابة جحيم دانتي: أيها الداخل، ودع كل أمل ! يقف عليها حارس قاس (نمتار) يأمر بتجريد الزائر من زينته وملابسه حتى يصبح عاريا كما سقط من رحم أمه (على نحو ما جرى لعشتار في أسطورة هبوطها إليه). سكانه من الموتى طيور مجنحة برؤوس بشرية، أو مسوخ من أفاع و أسود و طيور و ثيران تختلط فيها أطراف الحيوان بأعضاء الإنسان (كما في رؤيا الأمير الآشوري الذي زاره في الحلم). خبزهم تراب وشرابهم أجاج، وحولهم وفوقهم الظلام والعجاج (كما جاء في اللوح السابع من جلجاميش وفي حلم أنكيدو في اللوح الثاني عشر) تحكمه الإلهة الرهيبة أريشكيجال وزوجها نرجال، ويساعدهما قضاة العالم السفلي من الملوك والأبطال وكبار الموظفين السابقين. من لم تجد جثته على الأرض «قبرا» تدفن فيه ترد إليها روحه فتهيم هناك ملحقة الأذى بالأحياء، ناشرة الأوبئة بينهم. ليس للمعذبين من آمل في حساب ولا في نعيم أو نواب-مع أن الآلهة تحاسب الأحياء على الأرض، فتقصر أعمارهم أو تصيبهم بالمرض أو تتخلى عنهم وعن بيوتهم ومدنهم فيقعون فريسة للعفاريت والأرواح السبعة الشريرة! ألا إن حياتهم بعد الموت لأكثر شقاء من حياتهم على الأرض !
(41) لم تنقطع الشكوى من الظلم ولا توقفت أصوات الاحتجاج والشك في صورها الصريحة والضمنية في النصوص الأدبية المختلفة، سواء في نصوص الحكمة أو الضراعات للآلهة (و بخاصة لشمش ومردوخ) أو الحكم والأمثال والأقوال السائرة، أو في أكثر من الأساطير والملاحم والقصص. ويكفي في هذا السياق أن نذكر المثل التالي من ضراعة إلى الإله مردوخ: يا مردوخ الشجاع، يا من غضبه غضب بركان / ونعمته نعمة أب عطوف / ما من أحد يسمع ندائي: هذا هو ما يحزنني / ما من أحد يصغي لصراخي، هذا هو سبب عذابي / القوة غادرت فؤادي، وهاأنذا مثل عجوز هرم في الحضيض / أيها الرب العظيم مردوخ، أيها الرب الرحيم / ما بقي الناس على الأرض، فمن ذا الذي يهتدي وحده إلى الصواب ؟/ من لم يذنب منهم؟ من لم يقترف إثما؟/ لقد أخطأت في حقك وتعديت الأوامر الإلهية/ فاصفح عن ذنبي الذي أعرفه، واغفر ذنبي الذي لا أعرفه / ليخل قلبك من الغضب / خلصني من الذنب، حررني من الخطيئة / (النص عن كتاب ساباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ، دار نشر بنزيجر، 1961، ص 43-44) Muscati sabatin, Geschichte und kultur der Semitischen Volker Zurich_ Koln Benziger velag Einsiendeln 1961, s.43-44
(42) مدينة سومرية تعرف في الوقت الحاضر بأور الكلدانيين أو أور المقير، وتقع على بعد خمسة عشر كيلومترا إلى الجنوب الغربي من مدينة الناصرية، وكانت مركز عبادة إله القمر ننار (سين بالأكدية). وأرنمو هو مؤسس سلالة أور الثالثة وكان مركز حكمها في مدينة أور.
(43) هو الملك الخاص من ملوك سلالة إيسين، وتعرف إيسين حاليا باسم إيشان البحريات، وتقع بالقرب من موقع نفر(نيبور القديمة)-وتعرف لارسا حاليا باسم السنكرة، وتقع على نحو 20 كم

إلى الجنوب الشرقي من موقع الوركاء الأثري (أوروك السومرية) وكانت مركزا لسلالة لارسا من نحو2025- اطلي نحو 1763 ق. م، وتجد نصوص القوانين البابلية والآشورية في كتاب بريتشارد السابق الذكر (ص 159-198).

(44) تعرف حاليا باسم تل أسمر، وهي من مواقع منطقة ديالي شرقي بغداد ونحو25 كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة بعقوبة. كانت عاصمة لمملكة إشنونا التي ازدهرت قبل العصر البابلي القديم وفي أثنائه (2020- 1761). من بين الألواح التي عثرت عليها بعنة المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو لوحان نشرهما العالم «ألبرينت جوتزه، سنة 1951- 1952 باسم قوانين إيشنونا [راجع كتاب دوروني مكاي، مدن العراق القديمة-ترجمه وشرحه وعلق عليه يوسف يعقوب مسكوني-بغداد، مطبعة شفيق، الطبعة الثالثة،1961..

(45) راجع بشيء من التفصيل: مسلة حمورابي، للدكتورة بهيجة خليل إسماعيل، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1980.

(46) د. فؤاد ذكريا، خطاب إلى العقل العربي، الكويت، كتاب «العربي»، الكتاب السابع عشر، أكتوبر 1987، ص 77- 83.

(47) د. جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. محاضرة ألغيت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت لسنة 1988-1989، ص 10 من المخطوطة.

(48)أي يحتل مركزا مرموقا في القصر، راجع نص الترتيلة من سطر 97-102.

(49) انظر مقالة الكاتب: «لا.» عن صعوبة الاحتجاج وضرورته في القرن العشرين، في كتابه: مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العري، 1967، ص 104- 130.

(50) أرنست بلوخ، مبدأ الأمل-ترجمة نيفيل بليس وستيفين بليس وبول نايت. أكسفورد، بلاكويل، 1986 المجلد الثالث، ص 1121 وبعدها، وص 1216 وبعدها. Ernest Bloch, the principle of hope vol 3 translated by Neville Plaice, Stephen and Paul Knight Oxford, blackwell 1986 P.1112ff,1216-1220.

(51) أرنست بلوخ.، المرجع السابق نفسه..، ص 1220. ،

(52) قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) وفي الحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية) من تأليف د. إدزارد، م. هـ. بوب، ف. روليغ وترجمة الأستاذ محمد وحيد خياطة (راجع المقدمة ومادة آلهة بوجه خاص)-حلب، دار مكتبة سومر، 1987.

(53) ويكشف التحليل والتفسير المتأني لبعض النصوص الأسطورية الأخرى عن غامر الاحتجاج والشك والتحدي الكامنة في تلك الحكمة المأسوية، ونخص بالذكر ملحمة أتراحاسيس، وقصص إيتانا الراعي وآدابا ونرجال وأريشكيجال، وقصة الطائر العملاق «إنزو» أو «زو» التي سبق الحديث عنها، راجع دراسة الأستاذة أريكا رايتر التي أشرنا إليها من قبل (ص 162 وبعدها) وكذلك الفصل الخاص بالأدب في كتاب حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، 1985، ص 319- 385، ص 357- 358 للدكتور فاضل عبد الواحد علي-و ثمة نصوص أخرى تضعها الأستاذة رايتر ضمن الأدب السياسي أو الأدب الدعائي-الذي نجده أيضا بصورة إخبارية أو تقريرية في النقوش الملكية، وهي «مرآة الأمير» و «رؤية آشوري للعالم السفلي» (وقد وردت ترجمته في كتاب بريتشارد (ص 109-110) وقصيدة هجاء لأعمال نابونيد المنكرة، وقد أشارت إلى أنها تعبر عن نوع من المقاومة لإساءة استخدام السلطة السياسية، ولكنها لم تحللها لقلة المعلومات التاريخية عنها (ص 181).

(54) ليو أ. أوبنهايم، وادي الرافدين القديم، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو،

1968، ص 2، ص 17-18

(55) مع العلم بوجود عروض وتفسيرات جيدة لم تمنع الصعاب والمحاذير السابقة الذكر من وجودها، ولا تمنع أيضا من الاستفادة منها والاستمتاع بقراءتها: غد مؤرخين وعلماء عرب وأجانب مثل الأساتذة والدكاترة: طه باقر وأحمد فخري ونجيب ميخائيل إبراهيم ونور الدين حاطوم وفاضل عبد الواحد علي وفوزي رشيد وغيرهم، و مثل برستيد وديلابورت وكونتينو وأوبنهايم وموسكاتي وفون زودبن وإيبيلنج وهنري فرانكفورت وكريمر وجاكوبسن وغيرهم).

(56) عن مشكلات ترجمة الشعر بوجه خاص، راجع لكاتب هذه السطور: ترجمة الشعر، مع نماذج من شعرنا العربي الجديد المترجم إلى الألمانية-مجلة فصول، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، المجلد الثامن، العدد الثاني، 1989- ص 179- 220

(57) د. مصطفى العبادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودورس هيمرو-مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الأول، أبريل-مايو 989 ا، ص 273.

(58) د. شكري محمد عياد، دائرة الإبداع-مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية، 1986، ص 154.

(59) د. شكري محمد عياد، اللغة والإبداع-مبادئ علم الأسلوب العربي. القاهرة، أنترناشونال برس، 1988، ص 130.

(60) د. شكري محمد عياد، المرجع السابق، ص 7.

(61) وذلك على مستوى تفسير النص القرآني بين أصحاب التفسير بالمأثور-عند أهل السنة والسلف الصالح-والتفسير بالرأي أو التأويل عند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة-انظر للدكتور نمر حامد أبوزيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص-مجلة فصول، سنة 1987، ص 141-159 وانظر كذلك للمؤلف نفسه فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، بيروت، دار التنوير، 1983، وكذلك دراسته عن المجاز عند المعتزلة عند الناشر راجع أيضا العدد الخاص عن الهيرمينوطيقا والتأويل من مجلة «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد الثامن، ربيع 1988 (تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ومقال الدكتور حسن حنفي عن قراءة النص بالعدد نفسه.

(62) يرجع أصل مصطلح الهيرمينويطيقا إلى كلمة هيرمانيا أHermeneia اليونانية، ومعناها الشرح أو التفسير. وقد ظهر لأول مرة في مطلع العصر الحديث (نحو عام 1629- 1630) في كتابات الفيلسوف واللاهوتي كونراد دانهاور الذي عاش وعلم في ستراسبورج، وحاول أن يؤسس أسلوبا علميا يتجاوز منطق أرسطو وخطابته ويساعد العلوم الأساسية في ذلك الحين في الكليات العليا (وهي كليات الحقوق واللاهوت والطب) على تأويل الأقوال المدونة تدوينا دالا وصحيحا. ولا ينفي هذا وجود نظريات أقدم في تفسير النصوص، إذ اتبع علماء الإسكندرية في العصر الهلينيستي المنهج المجازي في تفسير الشعر والأساطير، كما مهد علماء اللاهوت في العصر الوسيط للتأويل الصحيح للكتاب المقدس، كما نرى مثلا في كتاب القديس أوغسطين (354-430 م) عن العقيدة المسيحية. ثم استمرت المحاولات في العصر الحديث، وبخاصة في اللاهوت وفقه اللغة والقانون، ونشأت قواعد وأساليب لتفسير معاني النصوص المختلفة لأغراض تعليمية، إلى أن ظهرت البدايات الحقيقية لمناهج الفهم والتفسير في عصر التنوير وفي ظل الرومانتيكية والفلسفة المثالية الألمانية على ما هو مبين في المتن بإيجاز.

(63) فيلهلم دلتاي، دراسات عن أسس علوم الروح-نشرت في المجلد السابع من أعماله الكاملة،

ليبزج وبرلين، 1927، ص 3- 75، وانظر له في المجلد نفسه: بناء العالم التاريخي في علوم ا لروح، ص 99 وبعدها.

Dilthey, Wilhen; Studien zur Grundlegung der Geistes Wissen schaften. In: Ders, Gesammelte schiften Bd.

Vii. Leipzig/Berlin, 1927, S.3-75; Ders, Der Aufbau der ses-chichtlchen Welt in den Geistes Weissenschaten. in: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. VII, S. 99 ff.

(64) هانز جورج جادامر، الحقيقة والمنهج، معالم فلسفة ظواهرية للتفسير-توبنجين، 1975، ص 361- 373، ص 449 وبعدها.

Gadmar, Hans Georg; Wahrheit und Methode, Grundzuge einer phanomenologishen Hermenentik, Tubingen 1975, S. 361-373, 449 ff.

(65) مارتن هيدجر، الوجود والزمان-توبنجن، 1979، ص 142 وبعدها- وانظر كذلك لكاتب هذه السطور: نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر-القاهرة، دار الثقافة، 1977.

Heidegeer, Martin; sein and zeit. Tubingen, 15 te Auflage, 1979, S. 142f.

وقد تحاشيت الحديث عن فهم وتفسير الكتاب المقدس عند كل من كارل بارت (1886-1968) ورودولف بولتمان (1884-1976) على الرغم من أهميتها بغية التركيز على السياق الذي نحن بصدده.

(66) يعبر الفيلسوف أوتو فريدريش بونو (1953-) عن دائرة الفهم هذا التعبير الدقيق: «لكي نفهم شيئا، فلابد أن نكون قد فهمناه من قبل بصورة من الصور. إن كل تقدم في المعرفة ينطلق في البداية من فهم غير محدد، ثم يسعى بعد ذلك افى تحديده تحديدا أدق-راجع كتاب كورت سالومون، ما الفلسفة؟ نصوص جديدة لفهمها. توبنجن، مور، 986 ا، الطبعة الثانية، ص96.

Salamun, Kurt (Hrsg); was ist philosophie? Neuere Texte zu ihreni. sellestvestauduis. 2., erweiterte Auflage. Tubingen, Mohr, 1986. S. 96.

(67) هابرماس، يورجين، المعرفة والمصلحة، فرانكفوت، iA!(الفصل الخاص بدلتاي)

Habermas, Jurgen; Erkenntnis und Interesse. Frankfurt, 1968.

(68) الترجمة Uber-Setzung، أي عملية النقل من جهة افى أخرى، بحيث تتداخل الجهتان أو الأفقان ويتفاعلان وينتج عنهما في النصوص ا It!دبية عامة والشعرية بوجه خاص عمل جديد ومستقل يمكن أن يضاف اشد تراث لغة الهدف أو اللغة المنقول إليها عندما توفق الترجمة في الحالات النادرة وتجد المترجم الأمين المبدع في وقت واحد.. راجع مقال كاتب هذه السطور السابق الذكر عن ترجمة الشعر.

(69) هيدجر، على الطريق إلى اللغة-بفولنجن، 1960، ص 96.

Heidegger, M.; Unterwegs zur sprache. Pfullingen 1960, S 96.

(70) د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق 1985،ص15 وبعدها. وقد استرشدت بهذا الكتاب القئم الذي يعد في تقديري (مع كتاب) «المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عند الناشر نفسه،1989») من الكتب النادرة التي تتسم بالرصانة العلمية في دراسة التراث العربي الإسلامي، بعيدا عن الثرثرة lj!ادلجة) ولما أعناق النصوص لقسرها على الدخول في أطر نظرية غريبة عليها، مع تحليل النص تحليلا دؤوبا في سياق يثروطه التاريخية والاجتماعية والثقافية.

(71) فهمي جدعان، المرجع السابق نفسه.

(72) وهو الدكتور شكري محمد عياد، المرجع السابق نفسه ص 138-139.

(73) لمزيد من التفصيل راجع الكتاب القيم للدكتور علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الثعر العربي المعاصر-طرابلس، منشورات المثركة العامة للنمثر والتوزيع والإعلام (ج ع ل ش أ) 1978.

(74) من أمثلة هذه النماذج الموفقة مأساة الحلاج ويوميات الصوفي د ر الحافي ومذكرات الملك عجيب ابن الخصيب لصلاح عبدالصبور، والمسيح بعد الصلب ومدينة السندباد وسفر أيوب لبدر شاكر السيّاب، ووجوه السندباد والسندباد في رحلته الثامنة لخليل حاوي، والبكاء بين يدي زرقاء اليمامة لأمل دنقل، وغيرها الكثير لغيرهم من الشعراء... راجع الكتاب السابق الذكر لعلي عشري زايد..

(75) باستثناء المسرحية الشعرية «هو الذي رأى» للشاعر عبدالحق فاضل، وهي عمل أدبي يستحق دراسة يضيق عنها هذا التمهيد الذي اقتصرت فيه على الشعر الغنائي أو الذاتي عند شاعر واحد هو السيّاب. وجدير بالذكر أن هناك اعمالا مسرحية عديدة استلهمت التراث الرافدي، منها على سبيل المثال لا الحصر مسرحية جلجاميش في العالم السفلي للشاعريوسف أمين قصير (بغداد، 1972، مطبعة شفيق) ومسرحيتا السيد والعبد وروّيا ننجال أو أبدا لن تسقط أور لكاتب هذه السطور في كتابه القيصر الأصفر، القاهرة، كتاب الهلال يوليو 1989.

مدخل

مدخل إلى الحكمة البابلية

هذه أوراق-أو بالأحرى رقم وألواح !-من أدب الحكمة البابلية كتبت قبل ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير.. وربما تكون كلمة الحكمة هنا غير دقيقة كل الدقة، إذ يختلف معناها في تراث بلاد الرافدين عن معانيها الدينية والأخلاقية التي تدل عليها في بعض أسفار العهد القديم، أو في التراث العقلي والمنهجي واليوناني الذي نطلق عليه اسم «الفلسفة». فالمقصود بكلمة الحكمة «نيميقي» في الأدب البابلي بوجه عام هو البراعة في طقوس السحر والعبادة، والحكيم هو الخبير بالمعارف والشعائر المتصلة بهما. وضراعة المعذب البار (أو «أيوب البابلي»-كما وصف بذلك عند اكتشافه في أواخر القرن الماضي ثم اتخذ عنوانه من أول سطر فيه «لامتدحن رب الحكمة أو لدلول-بيل-نيميقي» لإلهه الأكبر «مردوخ» تبدأ بالعبارة التي ذكرناها، لأن حكمة هذا الإله تكمن في قدرته على طرد الأرواح الشريرة من جسد المبتلى بالمرض والعذاب. ومع ذلك فإن مفهوم الحكمة[1] في هذا النص وغيره من النصوص التي ستطلع عليها في الكتاب الذي بين يديك يمكن أن يتسع لمعان أخلاقية وتأملات كونية ومشكلات عقلية تنطوي عليها رؤية الإنسان في حضارة وادي

الرافدين للوجود والإنسان والمجتمع، وللخير والشر والجدل والمصير، كما أن صفة الحكمة يمكن أن تطلق بشيء من التجاوز على مضامينها وموضوعاتها التي تتشابه في بعض الوجوه مع نظائرها في بعض أسفار العهد القديم. ولعل قراءة نصوص الحكمة نفسها بروح الفهم والتعاطف وتجربتها من «الباطن» أن تكون هي خير وسيلة للقرب من الدلالات والإيحاءات المختلفة التي تنبعث من هذه الكلمة العريقة الغامضة.

بيد أن الطريق إلى قراءة النصوص مليء بالحفر والعثرات. ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن مشكلات قراءة النص ومحاولات تحليله وتفسيره وإعادة بنائه واستحضاره كما تثيرها اليوم كتابات البنيويين وأصحاب فلسفة التأويل «الهيرمينويطيقيين»، فغاية ما نريده هو تعرف العالم العقلي الذي نشأت فيه هذه النصوص القديمة، وقراءتها كما قلت بأكبر قدر ممكن من التفهم والتعاطف لمعايشة التجارب الأصلية والظروف والأحوال الاجتماعية والنفسية التي دفعت أصحابها إلى تدوين شكاواهم ومرثياتهم لأنفسهم ولقيم عصرهم، ومحاولة تحسس الجذور الدفينة للظلم والاضطهاد والتسلط التي تدور حولها هذه النصوص بمختلف الصور والأشكال والأساليب.

كانت أولى الحضارة العظيمة في أرض الرافدين هي حضارة السومريين الذين جاءوا من منطقة غير معروفة إلى الشرق أو الشمال لا الشرقي لوادي الرافدين واستقروا في الجزء الجنوبي منه. ولم يحاول السومريون تجاوز حدود الطرف الجنوبي من وادي دجلة والفرات، كما أن نظام الحكم الذي ساد حياتهم في ظل «دولة المدينة»-التي تذكرنا على الرغم من الفوارق العديدة بنظيرتها عند الإغريق-قد حال بينهم وبين التوحد من أجل التوسع وإنشاء إمبراطورية مترامية الأطراف. وإذا كانت أصولهم من ناحية العرق واللغة والمكان لا تزال موضع الخلاف، فالمؤكد أن مشاركتهم في التراث العراقي القديم والتراث الإنساني بوجه عام كانت قبل كل شيء مشاركة ثقافية. لقد أوجدوا نموذجا حضاريا امتد تأثيره لقرون عدة بعد ذوبانهم في الموجات السامية التي زحفت إلى أرض العراق، وأخذ عنهم البابليون والآشوريون نظام الكتابة بالخط المسماري، كما نقلوا كنوزا ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم وأشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية، وعلى

الجملة من ثقافتهم التي احتفظت بتفوقها حتى بعد زوال دولتهم وتخريب مدنهم واختفاء شعوبهم. وعلى الرغم من هذا التفوق الثقافي الذي استمر تأثيره على امتداد حضارة وادي الرافدين، فإن النصوص الأدبية التي عثر عليها من العصر السومري الكلاسيكي تعد نصوصا قليلة. وإذا لم يكن هناك مجال للشك في أن الأدب قد وجد في ذلك العصر، فإن المرجح أن الجانب الأكبر منه ظل شفاها، ولم تدع الحاجة لتدوينه إلا في عصور تالية. ولقد وجدت شواهد أثرية عديدة على مظاهر العبادة في ذلك الحين-كبقايا المعابد وأسماء الآلهة وأنواع التقدميات والقرابين.. . الخ-بيد أن قيمتها قليلة في تعرف طبيعة التفكير وحقيقة الروح الباطنة التي تهمنا في ميدان «الحكمة» الذي نتحدث عنه. ولم تبدأ الوثائق الأدبية في الظهور إلا بعد سقوط دولة «أكد» السامية، أو «أجادة» كما يسميها الغربيون. فقد ثبت مثلا أن الملك «كوديا» حاكم مدينة «لجش» (أو لكش)[*] في ظل سلالة «أور» الثالثة (حوالي سنة 2112 ق. م) قد أنفق ببذخ على المعابد-وربما يكون قد لجأ لذلك تعويضا عن استقلاله السياسي المفقود!-كما أخذ يسجل مظاهر ورعه وتقواه على أختام أسطوانية ضخمة من الأجر تم العثور على اثنين منها. والمهم أن هناك أعمالا أدبية وصلتنا من هذا العصر السومري الجديد والعصر الذي تلاه وهو عصر ازين-لارسا[*1]، وإن كانت-شأنها شأن معظم ما تبقى من الأدب السومري-ألواحا تم نسخها في عهد الدولة أو السلالة البابلية الأولى.-ومن هذه الأعمال الأدبية ضراعات للآلهة، ورسائل ومناظرات أدبية، وأجزاء من مدونتين قانونيتين من تشريع (أورنامو» المشهور. والغريب أن أغلب ما عثر عليه من الأدب السومري التقليدي قد دون في وقت كانت فيه اللغة السومرية الحية قد ماتت تقريبا، وإن معظم ألواحه قد اكتشفت في المكتبات التي وجدت في حفائر مدينتي «نيبور»(نفر)[*2] وسيبار[*3].

هل يمكننا مع هذه المعلومات والوثائق القليلة من أدب السومريين أن نتمثل تفكيرهم أو نعيد بناءه كما يقال اليوم كثيرا؟ إن أغلب الباحثين يشكون في هذا ويعدون المحاولة سابقة لأوانها، خصوصا إذا عرفنا أن اللغة السومرية-على الرغم من التقدم الكبير في دراستها في نصف القرن الأخير-لا تزال كما قدمنا في التمهيد تواجه الباحثين بمشكلات عويصة لا

يستهان بها. ويكفينا في هذا المدخل إلى نصوص الحكمة المنشورة في هذا الكتاب أن نلاحظ أوجه التشابه أو الاختلاف بين تفكير السومريين وتفكير البابليين ابتداء من الألف الأول قبل الميلاد حتى زوال دولتهم واختفائهم بصورة نهائية. ولابد أن نؤكد الآن أن الفروق بين وجهتي النظر إلى الحياة والعالم لا ترجع لأسباب عرقية مضللة، وإنما تعود في المقام الأول إلى عوامل التغير والتطور الثقافي في وادي الرافدين، بحيث يصعب تحديد دور العناصر والموجات السامية الوافدة في تشكيل الفكر البابلي، كما يصعب وضع حواجز فاصلة بين الثقافتين السومرية والبابلية اللتين ثبت تداخلهما وتأثيرهما المتبادل منذ أقدم عصورهما. وعلينا الآن أن نقدم صورة إجمالية عن هذا التطور العام، راجين أن تساعد-على الرغم من اختصارها الشديد وتبسيطها المخل !-على إبراز الملامح الرئيسية للحكمة البابلية كما تعكسها النصوص المقدمة.

كان السومريون والبابليون يعتقدون أن الكون يسكنه صنفان من الأحياء هما البشر والآلهة. وطبيعي أن تكون المكانة العليا للآلهة الذين تفاوتت درجاتهم ومستوياتهم، فمن آلهة كبيرة تكون «مجمع الإلهة» (الانوناكي)[*4] المسؤول عن تدبير شؤون «العائلة الكونية»، إلى آلهة خاصة تتولى رعاية عائلة بشرية صغيرة أو بيت محدد في مدينة محددة. و وقف الآلهة الثلاثة الكبار-وهم انو و انليل و ايا-على رأس السلم، بينما بقي صغار الآلهة و الشياطين في قاعدته. ومن السهل على القارئ أن يتصور أن أكثر هذه الآلهة يشخص قوى طبيعية أو ظواهر وجوانب مختلفة من الطبيعة. فإلها الشمس والقمر، وهما شمش وسين عند البابليين، من أوضح الأمثلة على ذلك. والإلهتان إينانا (السومرية) وعشتار (البابلية) تمثلان قوى الحب والخصب والتجدد. كما أن «انو» إله السماء يدل اسمه في السومرية على كلمة السماء، و «ايا» (الذي حل محل «انكي» السومري) هو إله المياه العذبة العميقة في باطن الأرض و إله الحكمة و «انليل» الذي يتوسطهما هو إله الهواء والعواصف عند السومريين، وقد حل محله بعد ذلك «مردوخ» إله بابل الأكبر و سيد مجمع الآلهة و الإله الثاني بعد آنو إله السماء[2].

تصور السومريون والبابليون أن الآلهة وحدهم هم الذين كانوا في البدء يسكنون الكون. ثم خلق الإنسان، أو بالأحرى جبل وسوي من دم وطين كما

تروي ملاحم الخلق والتكوين، ولكي يخدم الآلهة ويقدم لهم ما يحتاجون إليه من طعام وشراب. ولذلك كان عليه منذ البداية أن يبذل فروض الطاعة والعبادة لآلهته المقدسة، فإن أغضبهم بإهمال طقس من طقوسهم أو اضطهاد أرملة أو يتيم. وقع في «الذنب» وارتكب «الخطيئة» ونزل به العقاب الذي يستحقه. وكثيرا ما كان هذا العقاب الإلهي يتمثل في مرض أو فقر أو محنة تصيب المذنب الذي لا يلبث أن يرفع صوته بالشكوى من غضب الإله الأكبر عليه، ورفضه لضراعة «الإله الخاص» الذي أرسله ليستشفع له عنده. وكثيرا ما كان الغضب يحل بمدينة أدار الإله ظهره لها وتخلى عنها بسبب فساد أهلها أو ظلمهم للفقراء والأرامل واليتامى، فتقع فريسة في أيدي الغزاة الذين يخربونها ويسفكون دماء أهلها ويملأون بجثثهم طرقاتها وساحاتها وخنادقها المائية[3]. أما أن تتبادل الآلهة أماكنها فيحل إله مكان آخر، أو يبتلع إله مدينة منتصرة إله مدينة مهزومة، أو يرتفع إلى مصاف الآلهة الكبار نتيجة شعبيته أو إنجازه أعمالا بطولية خارقة-فذلك شيء اقتضاه التطور التاريخي في بلاد الرافدين ولا ضرورة للكلام عنه بالتفصيل في هذا المقام.

هكذا كانت الآلهة وكان دورها في تسيير شؤون الكون. لكن هذه الصورة لم تلبث أن تغيرت في الفترة الواقعة بين الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد. فقد اتخذت الآلهة ملامح إنسانية واضحة، وبدأت تمد لبعضها البعض يد العون أو تتصارع بأسلحة الحيلة والمكر التي برع فيها البشر، وبذلك أسقط الإنسان تصوراته وقيمه وقوانينه الأخلاقية على الكون في مجموعه. ويتجلى هذا التغير في الأدب الملحمي. ففي ملحمة الفردوس أو الجنة (وهي ديلمون بالسومرية) نجد «أنكي» إله المياه العميقة يتزوج من الإلهة ننخر ساك (الأرض-الأم) ويسقي تربة ديلمون من مائه، فتتحول إلى جنة خضراء مزدهرة بالحقول والأشجار والأثمار، وتولد له ابنة على هيئة إلهة من إلهات النبات. وتروق له الابنة فيغويها ويتزوجها. وتولد له حفيدة على صورة إلهة أخرى من الهات النبات. ويكرر انكي فعلته، فتحذر ننخر ساك الجيل الرابع، وتشترط كل عروس جديدة أن يقدم لها هدايا الزفاف نباتات وفواكه معينة لا يتردد الإله النهم عن تقديمها ليقطف من كل ثمرة ويتذوقها جميعا! وتغضب ننخر ساك وتصب لعنتها عليه: «إلى أن يوافيك

الموت، لن أنظر إليك بعين الحياة». ويشتد المرض عليه وتهاجمه ثماني علل بعدد النباتات التي أكلها، ويأخذ في الذبول والانهيار. وتنزعج الآلهة لما أصابه، إذ إن اللعنة على أنكي تعني شح المياه وغوصها إلى باطن الأرض.. .. ويحار مجمع الإلهة كيف يعالج الأمر. وأخيرا يتطوع الثعلب للبحث عن ننخر ساك حتى يجدها، ويتمكن الإلهة من اقناعها بشفاء «انكي» من مرضه عن طريق خلق ثمانية آلهة يختص كل إله منهم بشفاء أحد أعضائه العليلة:

ننخر ساك: ما الذي يوجعك يا أخي.

انكي: فكي هو الذي يوجعني.

ننخر ساك: لقد أوجدت لك الإله ننتول.

ننخر ساك: ما الذي يوجعك يا أخي.

انكي: ضرسي هو الذي يوجعني.

ننخر ساك: لقد أوجدت من أجلك الإله ننسوتو[4]

ونظرة واحدة إلى الملاحم البابلية تبين فضل السومريين الذين سبقوا بالريادة والإلهام. والمثل الواضح على هذا هو أسطورة هبوط عشتار إلى العالم السفلي التي لا تعدو أن تكون صياغة بابلية حرة، أو كما نقول اليوم إعادة كتابة، لأسطورة هبوط أنانا السومرية، وكم صاغت العبقرية البابلية من الأصول السومرية نسيجا مطبوعا بالأصالة والعمق ! ولا شك أن ملحمة جلجاميش خلق بابلي فريد لا يقلل من قدره أنه يعتمد على أسطورة البطل السومري ملك أوروك «الوركاء». والمهم في هذا الصدد أن الآلهة البابلية قد اكتست رداء المهابة والجلال، كما ظهرت لديها النوازع الأخلاقية التي تميز الخير من الشر والمباح من غير المباح. فإله الدمار والهلاك والأوبئة «ايرا» لا يقدم على خطته بإهلاك البشر-كما سبق القول-قبل إقناع مردوخ وبقية الآلهة بضرورتها. وعشتار «إلهة الحب والخصب والموت»، التي أهانها جلجاميش عندما صد عن حبها، تصمم على نزول الثور السماوي إلى الأرض لينتقم لها، ولكنها تلجأ قبل ذلك إلى أبيها إله السماء «انو» وتشكو إليه همها فيرق لها فؤاده، ولا يأذن لها بالانتقام حتى يطمئن إلى أن الثور الغضوب لن يهلك الجنس البشري جوعا (اللوح السادس من الملحمة). وتتعهد عشتار لأبيها بذلك فيأذن لها بإرسال الثور الرهيب الذي يتصدى

له جلجاميش مع صديقه «ا نكيدو»..

ويطول بنا الحديث لو تتبعنا الملاحم البابلية التي تدور حول الصراع الذي نشب بين الآلهة حتى تم القضاء على الأشقياء والمفسدين منهم. فأسطورة «زو» تروي عن هذا الشيطان الفظيع المستهتر الذي سرق لوح القدر أو لوح المصير من الآلهة وهدد الكون بالفوضى والعماء. وملحمة التكوين أو الخلق الشهيرة (وهي المعروفة بكلماتها الافتتاحية في اللوح الأول منها «اينوما ايليش» أي عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء، وفي الأسفل لم يكن هناك أرض) تصور آلهة البدء الثلاثة التي كانت تعيش في حالة سرمدية من السكون والصمت (وهم إبسر إله الماء العذب، وتعامة: «تامت» إلهة الماء المالح، وممو إله الضباب المنتشر فوق المياه) حتى بدأ نسلهم من شباب الآلهة في إزعاجهم وسرقة النوم من عيونهم.. . ويخطط الإلهة القدامى لسحق النسل الطائش المتوثب بالحيوية والنشاط والضوضاء.. . ويخاف شباب الآلهة فلا ينقذهم منهم في المرة الأولى سوى الإله ايا (أو انكي) إله المياه العذبة وإله الحكمة، وفي المرة الثانية ابنة مردوخ الذي يختاره مجمع الآلهة للقاء جيش «تامت» المخيف. ويتمكن مردوخ من أسرها في شبكته وذبحها وشق جسدها نصفين يرفع أحدهما فيصير سماء، ويسوي الثاني فيجعل منه الأرض، ويعيد تنظيم الكون وإخراجه من حالة «الهيولية» الأولى إلى حالة النظام والحركة والحضارة. واللافت في هذا الصراع أن الآلهة يجتمعون كأنهم لجنة من المواطنين الصالحين لينتخبوا مردوخ لقيادة المعركة، ثم يجتمعون مرة أخرى للاحتفال بانتصاره وتتويجه سيدا على الكون الذي أعاد خلقه وتنظيمه.

وأخيرا يتجلى تغير صورة الآلهة في نظرة البابلي خلال الألف الثاني قبل الميلاد إلى الآلهة الخاصة والشياطين الشريرة التي كان في العصور السابقة لا يأمن على نفسه من أذاها. فقد صار يعتقد أن إلهه الخاص الذي يرعى بيته وأسرته يمكنه أن يحميه من شر هذه الشياطين في مقابل تقديم خدماته وأضحيته له. لقد كان أصل البلاء الذي حل بالمعذب البار أو «أيوب» البابلي هو أن إلهه الخاص قد نبذه وتخلى عنه، وأن روحه أو ملاكه الحارس قد أخذ يبحث عن غيره (انظر السطور الأولى من اللوح الأول من «لدلول» أو لأمتدحن رب الحكمة) وتنهال عليه المصائب والآلام والأسقام

من كل نوع، ويقاسي الأمرين من غدر الصديق والعدو، حتى يرى في الحلم رسل مردوخ الذين يحملون إليه بشائر الإنقاذ والشفاء والتوبة عليه. ومع أن هذا الإله الخاص أو الشخصي كان بالضرورة إلها صغيرا، فقد كان في استطاعته أن يحمل مظلمة صاحبه إلى الآلهة الكبرى، وأن يتشفع له عندهم ويسألهم الرضا عنه والرأفة به. ولهذا يختم المعذب (في اللوح الأخير من النص الآخر وهو الحوار بين المعذب والصديق) شكواه الطويلة بهذه الضراعة:

ليت الإله الذي نبذني يساعدني

ليت الآلهة التي تخلت عني تشملني برحمتها

لاحظنا التغير الأساسي الذي طرأ على طبيعة الدور الذي كانت تقوم به الآلهة في تدبير شؤون الدولة أو العائلة الكونية، كما طرأ على سلوك الآلهة وتصرفاتهم مع بعضهم البعض بعد أن اكتسبوا طبائع البشر أو بعد أن «أسقطها» البشر عليهم ثم لاحظنا قدرة الآلهة الخاصة على التدخل لحماية أصحابها من الشياطين والأرواح الشريرة، والتوسط بينهم وبين كبار الآلهة. وقد تم هذا التغيير أو التطور في الديانة السومرية قبل تأسيس الدولة أو السلالة البابلية الأولى، في الوقت الذي كان فيه السومريون أنفسهم في سبيلهم إلى الانقراض، وكان أدبهم ولغتهم يفسحان الطريق للغة أخرى وأدب جديد، بعد أن ألقوا البذور الثقافية الخصبة، وأرسوا الأسس التي سيرتفع فوقها البناء. والواقع أن ديانة السومريين-كما صورتها أقدم الملاحم والأساطير-مرآة أمينة تعكس صورة العالم الذي عاشوا فيه. فقوى الطبيعة يمكن أن تكون وحشية عنيفة باطشة، وكذلك كان الآلهة التي تشخصها. والطبيعة لا تعرف الرحمة، وكذلك كانت الآلهة. أما البابليون فقد تحسسوا الواقع وتعاملوا مع مفرداته الحية تعامل البشر. ولذلك حاولوا وضع العناصر والقوى المتصارعة في داخل كل كوني متجانس، وتصوروا آلهتهم على صورتهم، وأخضعوا العالم للقوانين الأخلاقية النابعة من ضميرهم وتجربتهم. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى ظهور المشكلات العقلية والأخلاقية التي لابد من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوئها[5].

وقبل الحديث عن الأدب البابلي الكلاسيكي لابد من وقفة قصيرة عند فترة الانتقال التي انتهت بتأسيس الدولة «أو السلالة» البابلية الأولى ومد

سيطرتها على جنوب وادي النهرين بأكمله، وهي الفترة التي عصت فيها الاضطرابات السياسية واستمرت من حوالي سنة 1900 إلى سنة 1700 قبل الميلاد.

كان شعب السومريين قد اختفى على وجه التقريب، بعد أن خلف وراءه تراثا ثقافيا عظيما. وكانت حياة الفكر والمفكرين يتوزعها تياران أحدهما محافظ والآخر متطلع للتغيير. أما التيار الأول فكان ممثلوه مستقرين في أحياء الكتاب أو الكتبة والنساخ في المراكز السومرية القديمة، ومن أهمها مدينة نيبور (نفر) التي عاش فيها معظم مثقفي العصر وعلمائه. ويبدو أنهم كانوا يحتكرون العلم والتعليم مع تلاميذ الذين تلقوا تدريبهم في «الأدوبا» (أو بيوت تعليم الكتابة على الألواح الطينية وتلقين المعارف المتاحة في مختلف فروع «العلم» والعمل) وأصبحت الثقافة وقفا عليهم. ونحن لا نعلم شيئا عن علاقة هؤلاء الكتبة بالمعابد، ولا ندري إن كانوا قد تولوا مناصب الكهنة. والمهم أنهم كانوا حراس التراث السومري، وأن فترة حكم سلالة أور الثالثة (من حوالي 2112 ق. م إلى حوالي 2004 ق. م) والعصر المعروف بعصر ايزين-لارسا (من حوالي 2017- حوالي 1763 ق. م) يشهدان على أنهم لم يكونوا حراس قبور ولا ورثة عظام باليه ! فقد عثر على أعمال أدبية يرجح أنها أنشئت في هذه الفترة، كما دونت وروجعت أعمال تقليدية ربما ا ظلت حتى ذلك الحين تراثا تتناقله الشفاه، حتى أقبل المثقفون و «العلماء» السومريون على تسجيلها خوفا من الضياع أو توقعا لكارثة مجهولة كانت نذرها تحوم في الأفق (على نحو ما فعل الكتاب والعلماء الموسوعيون وفقهاء اللغة والدين وحفظة التراث في العصور التي ذبلت فيها قوة الإبداع والتجديد كالعصر السكندري والعصر المملوكي..)

تراجع السومريون إذن أمام الساميين (الذين تعايشت أقوام منهم منذ البداية في سلام مع السومريين ويحتمل أن يكونوا قد ساهموا في تطور أدبهم). وتدفق تيار جديد تمازجت فيه عناصر سامية قديمة وحديثة، وظهرت فيه النزعة القوية للتغيير والتطوير في الأدب. وجاءت الدفعة الأولى نحو الإبداع السامي من الدولة أو السلالة الأكدية التي عممت استخدام اللغة الأكدية بدلا من السومرية في النقوش الملكية. ويبدو أن هذه السلالة قد أثرت تأثيرا عميقا في التطور اللاحق للفن في أرض

الرافدين. ولابد أن الأدب والفكر قد تأثرا كذلك بهذه الدفعة القوية، وإن كانت النصوص القليلة التي عثر عليها من الأدب البابلي القديم توحي بنضج شديد يدل على أن تطورها قد يرجع إلى بدايات أسبق من عهد تلك السلالة البابلية الأولى. و لا شك في أن فتوح الملكين الأكديين الشهيرين سرجون (حوالي 2334 ق. م)(*5) و نارام-سين (2254 ق. م)(*6) قد ساعدت على نشر الثقافة الأكدية القديمة في المناطق العليا من دجلة والفرات، وأن مدينة «ماري» في أواسط الفرات قد كانت لها قبل ذلك لهجتها الأكدية القديمة الخاصة بها ومدرستها الفنية المحلية.

و بدأت موجة هجرة سامية جديدة في حوالي سنة 2000 ق. م. فقد تحرك الغزاة الذين يسمون «بالأموريين» إلى الجنوب من وادي الفرات، نحو مراكز الثقافة الأكدية القديمة مثل مدينة (ماري)(*7) و ربما يكونون قد توغلوا أيضا في المراكز السومرية القديمة. ويبدو من أسمائهم أنهم كانوا يتكلمون لهجة سامية شديدة القرب من الكنعانية المبكرة، كما يبدو أن هؤلاء الغزاة كانت لهم حضارة خاصة بهم في مناطق الفرات العليا، و أنهم تأثروا بعض التأثير بالسومريين، وعندما وصلوا في حركتهم المتدرجة البطيئة إلى الجنوب كانوا قد تخلوا عن لهجتهم الكنعانية و بدأوا يتكلمون بلهجة بابلية قديمة. والمهم أن هذه الفترة الغامضة التي لم تصلنا منها أي وثائق مكتوبة باللغة الأمورية كانت بالغة الدلالة على تطور اللغة والأدب و الفكر البابلي، وأن الكتابة الأكدية القديمة كانت أول محاولة رائدة في استخدام نظام الكتابة السومرية (بالخط المسماري) للتعبير عن لغة مختلفة تمام الاختلاف عن اللغة السومرية. والدليل على ذلك أن الثقافة البابلية القديمة-بعد أن ارتفع قليلا ستار الغموض الذي حجب تفاصيل هذه الفترة-لم تلبث أن ظهرت في ثوب ناضج، بلغ فيه الخط المسماري الذي كتبت به الأعمال الأدبية البابلية مستوى عاليا من الإتقان والكمال(6).

و الأدب البابلي القديم أدب كلاسيكي بكل معنى الكلمة. ففيه قوة وعمق، ونضارة ونضج يندر أن نجدها في مراحله المتأخرة. ويكفي أن يطلع القارئ على ملحمتيه الخالدتين (وهما ملحمة الخلق أو التكوين-إ ينوما إيليش-وملحمة جلجاميش) أو على بعض الأعمال التي لم يتوخ فيها الكاتبون شروط الجمال و بلاغة الأسلوب وشاعرية اللغة-كالتراتيل والضراعات

للآلهة والمناظرات الأدبية والنصائح والأقوال السائرة والأمثال الشعبية التي تجد نماذجها في هذا الكتاب. ولا بد أن نتوقف هنا لنسأل: إذا كانت معظم روائع هذا الأدب قد نمت من بذور سومرية و تفرعت عن أصول غرسها السومريون، ففيما تختلف نظرة المفكر البابلي عن النظرة السومرية؟ و إذا كانت قد تعرضت لتغيرات كبيرة، فإلام ترجع هذه التغيرات ؟

الإجابة عن الأسئلة السابقة تكمن فيما سبق أن قلناه عن التغير الذي طرأ على تصور البابلي للآلهة. فعندما بدأ عقله في «تأنيس» الكون وإضفاء الغايات والقيم الأخلاقية والنزعات البشرية عليه، نشأت المشكلات والأسئلة العقلية النهائية (أو بشيء من التجاوز المشكلات «الميتافيزيقية» و «اللاهوتية») ومن أهمها مشكلة العدل الإلهي. سأل المفكر البابلي نفسه قائلا: إذا كان الآلهة الكبار في مجمعهم المقدس يحكمون العالم بالعدل وليس مجرد تشخيص أو تجسيد لقوى الطبيعة وظواهرها، فلماذا يقع الظلم على رأس الإنسان ؟ وإذا كانوا قد أرادوا الخير وقدروا السعادة للإنسان منذ البداية في «ألواح المصائر»، فلماذا جبلوا طبيعته على الشر والغدر والإثم والخطيئة؟ ولابد أن المشكلة قد استفحلت بعد تطور الشرائع والقوانين (منذ تشريع «أورنامو» في عهد سلالة أور السومرية الثالثة إلى قوانين «أشنونا» البابلية التي ترجع إلى عام 1850 قبل الميلاد، إلى تشريع حمورابي الشهير وبالأخص قانون القصاص الذي ظهر فيه لأول مرة، ولم يقتصر في روحه على رد الأذى البدني بأذى بدني مماثل (على نحو ما نجد بعد ذلك في سفر الخروج التوراتي، الإصحاح21- 23)[7]، كما لم يسو بالعدل في تطبيقه على جميع المواطبين. وإذا كان البابلي في معاملاته وأحواله الشخصية قد استطاع أن يلجأ إلى القضاء ويأخذ حقه من المحكمة، فلماذا استحال عليه-على المستوى الكوني-أن ينتصف لنفسه من الآلهة؟ لقد كان بينه وبينها عهد أو عقد. وشكواه في معظمها تنصب على إخلال الآلهة الكبرى والصغرى بهذا العقد وتخليها عنه. لقد تعهد بخدمتها، وتقديم الطعام والشراب لها، وتحمل أعباء العمل في مزارعها، ووعدته هي أيضا بالرخاء والسعادة في بيته وحقله، والعافية في نفسه وبدنه. فلماذا انهالت الكوارث والمحن على بيته ومدينته ؟ ولماذا يعاقب على ذنب لم يقترفه أو لم يعرفه ؟

- وكيف يفسر بيت الشعر المشهور الذي يبدو أن الألسنة ظلت تتناقله

قرونا طويلة وردده الأدباء والكتاب في ألواح كثيرة: لم يولد طفل بغير إثم (أو بغير خطيئة)؟!

هكذا نشأت مشكلة «الذنب»، ومن ثم العقاب الذي لم يستحقه الإنسان التقي البار. وارتفعت شكوى المضطهد المعذب الذي تفانى في أداء فروض العبادة والطاعة فلم يلق غير الغدر والجحود وخيبة الأمل.. والظاهر أن مشكلة المعذب الصالح كانت موجودة بصورة ضمنية في حضارة وادي الرافدين منذ عهد سلالة أور الثالثة وعصر أيزين-لارسا. فهنالك اسم أكدي من ذلك العهد لشخص يدعى «مينا-أرني» ومعناه «ما ذنبي»؟-والتسمية نفسها تدل على المنحى الفكري فيها: إذا كنت أتعذب، فلابد أنني قد أخطأت. لكن ما خطئي ؟ !-وثمة نص سومري آخر يتعرض للمشكلة بصورة مباشرة، وإن كانت ترجمته لا تزال تمثل معضلة غير هينة[8] . يضاف إلى ذلك نصان دينيان وجدا على ألواح كتبت في عهد سلالة بابل الأولى، وكلاهما يدور حول موضوع المضطهد العادل أو المعذب البريء. والنص الأول حوار بين رجل وإلهه يقول فيه الرجل: «إنني لا أعرف الجريمة التي ارتكبتها». أما النص الثاني الذي كتب بالسومرية والأكدية البابلية معا فيخطو خطوة أبعد، حيث يقول على لسان المتكلم: «لقد عوملت معاملة رجل اقترف ذنبا في حق إلهه». والمعنى واضح، فهو لا يعترف بذنب جناه، وإن كان قد عوقب عقاب المذنبين.. ومع أن هذه النصوص تثير مشكلات عديدة لا يصح أن يتعرض لها غير المختصين في اللغات التي كتبت بها، فإنها-في تقدير مؤرخ الفكر وناقده-تبين أن قضية اضطهاد الصالحين وتعذيب الأبرياء، والافتراء كذبا على الصادقين، وتسليط إرهاب «الأقوياء» المستغلين على الضعفاء المساكين، قضية قديمة في أرض الرافدين قدمها في الشرق بوجه عام، وأنها نشأت فيها نشأة أصيلة ومستقلة عن التأثر بأي مصدر خارجي.

إذا كان الإنسان في حضارة وادي الرافدين قد اشتاق إلى العدل وجأر بالشكوى من الظلم، فيبدو أن الموت كان بالنسبة إليه هو الظلم الأكبر. والسبب في هذا بسيط سبق أن ذكرناه ولا بأس من تكراره: فلم يكن لدى سكان وادي الرافدين-على العكس من المصريين القدماء مثلا-تصور واضح عن العالم الآخر، ولم يتوقعوا جزاء ولا ثوابا من رحلتهم المحتومة إلى العالم

الأسفل أو «الأرض التي لا رجعة منها». والأساطير السومرية والبابلية المختلفة عن الهبوط إلى هذا العالم تصوره في صورة بشعة مخيفة. ولعل البابلي أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الساذج المحزن: إذا كان الآلهة يتمتعون بالخلود، فلماذا حرم البشر منه ؟ وأعظم آثار الأدب البابلي القديم، وهي ملحمة جلجاميش، تدور حول هذا السؤال. والمعروف أنها استمدت مادتها الأصلية-كما سبق القول-من قصص سومرية عديدة عن جلجاميش، ثم أضافت إليها ونسجت خيوطها في نسيج رائع يشهد على أصالة العبقرية البابلية. وإحدى هذه القصص السومرية، وهي جلجاميش وبلاد الأحياء، تصور كيف تعذب البطل الإلهي-البشري معا بفكرة الموت، وكيف تاق إلى بلوغ الشهرة وخلود الذكر عن طريق عمل خارق. والأهم من ذلك أن الكاتب السومري القديم الذي أضاف إلى الموضوع الأساسي قصصا خرافية أخرى مجهولة الأصل قد بث في عمله روح الخوف من الموت. فبعد فجيعة جلجاميش في موت صديقه «انكيدو»، وبعد مغامرات عديدة مع الوحش «حواوا» و «ثور السما»، يضطر البطل إلى الاعتراف بالموت، ويتلقى نصيحة سيدوري صاحبة الحانة أو ساقيتها بمواجهة الحياة والاغتراف من نبع اللحظة الراهنة أو التشبث بعرف فرسها الجميلة العابرة ومعرفة قيمتها كما عبرت عن ذلك الأسطورة الإغريقية وأحد الحكماء السبعة (انظر اللوح العاشر من الصياغة البابلية القديمة):

جلجاميش، إلى أين تندفع مسرعا ؟
إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.
لأن الآلهة عندما خلقت البشر
حكمت على الناس بالموت
واحتفظت لنفسها بالحياة.
أما أنت يا جلجاميش فاملأ بطنك،
وكن سعيدا بالنهار والليل،
وتمتع باللذة كل يوم،
ارقص وابتهج ليل نهار،
ارتد الملابس النظيفة.
اغسل رأسك واستحم في الماء،

تأمل الصغير الذي يمسك يدك،

وأسعد زوجتك على صدرك..

ومن الواضح أن نصيحة صاحبة الحانة لا تنطوي على كلمة واحدة تشير إلى الدين. وإذا جاز القول بأنها تعبر عن «فلسفة» فهي لا تخرج عن الرضا بالواقع و تقبل الطبيعة، (على نحو ما فعل الشكاك القدماء عند الإغريق-مثل بيرون أو فرون (360-270 ق. م) والشكاك المحدثون مثل مونتني (1533-1592 م) ولابد أن الكاتب القديم كان يكظم في نفسه رغبة دفينة في تحدي الآلهة والتجديف عليها، ظهرت في ذلك العصر في بعض الرسائل التي كتبها البابليون إلى آلهتهم الخاصة وكأن لسان حالهم يقول: إن لم تحققوا مطالبنا، فسوف ننبذكم ونحرمكم من الشعائر والقرابين التي لم نقدمها لكم عبثا! ثم ظهرت بعد ذلك بصورة أوضح وأشد إيلاما في مناجاة المعذب البار لنفسه وفي حوار المعذب المضطهد مع صديقه «العالم» الحكيم في النصين اللذين سيرد الحديث عنهما بشيء من التفصيل. ولسنا ندري شيئا عن مدى انتشار هذه النغمة المتمردة في ذلك العصر المتأخر من عصور التاريخ والحضارة في العراق القديم «إذ إن النصوص الثلاثة التي ستطلع عليها ترجع على أرجح الآراء إلى أواخر الألف الثاني قبل الميلاد أو أوائل الألف الأول». ولكن المؤكد أنها كانت نتيجة مترتبة على التصور الجديد للعدل الكوني والإلهي، ولهفة الإنسان على استغلاله لصالحه أو فشله في إدراك حقيقته وسوء فهمه له.

كان عهد حمورابي (1792-1750 ق. م) هو قمة المجد السياسي الذي بلغته الدولة أو السلالة البابلية الأولى. غير أن توحيد المدن القديمة تحت سقف الإمبراطورية القوية قد كان من أهم العوامل التي أدت إلى القضاء على التنوع الثقافي في بلاد الرافدين. والمرجح أن ذلك التطور قد تم بصورة تدريجية لا نعلم تفاصيلها. فعندما انتهت الدولة البابلية الأولى نهاية لا تزال غامضة وبدأ العصر الكشي (من حوالي 1570 إلى حوالي 1157 ق. م) بداية لا تزال كذلك غامضة، وجدنا المدن السومرية القديمة (مثل نيبور-أونفر-وأوروك-أو الوركاء كما تسمى اليوم) تقود زمام الحياة الثقافية بالاشتراك مع مدينة بابل. وأصبحت الثقافة السائدة بابلية، دون أن يمنع هذا من أن تبقى في التراث السومري بقية أو بقايا من حياة. فقد واصل

الكتبة نسخ النصوص السومرية القديمة، مع إضافة الترجمة البابلية في معظم الأحيان، بل يقال إن عددا من النصوص السومرية الجديدة قد نشأ في تلك الفترة.

كان عصر الملوك الكشيين هو عصر الازدهار الثاني والأخير في تاريخ الأدب البابلي. والنصوص الرائعة التي يرجح العلماء أن تكون قد أنشئت فيه أو بعده بقليل تزيد من أسفنا لقلة المعلومات المتوافرة عنه. ومع ذلك فإن القليل الذي نعرفه يوحي بأن البلاد قد سقطت على عهد أولئك الملوك في قبضة الفقر والحاجة، وبأن لم يكن لهم حظ من مجد حمورابي ولا من عظمة الدولة البابلية الأولى وثرائها. وإذا كان عصرهم قد امتد لفترة تقرب من أربعة قرون، فربما يرجع ذلك لقدرتهم السياسية كحكام أجانب، أو لتفشي البؤس والشعور بالقهر والقنوط بين المحكومين. وتشهد بعض النصوص الأدبية على كل حال على وجود نظام إقطاعي على عهدهم، و حصول النبلاء و كبار الموظفين والمنفذين في البلاد والمعبد على أراض وضياع واسعة، بحيث يمكن القول بأن العصر الكشي قد كان في التاريخ البابلي أشبه ما يكون بالعصر الأوروبي الوسيط. وإذا كان الركود السياسي قد ران في أثنائه على بلاد الرافدين، فإن بعض التغيرات الاجتماعية قد تمخضت فيما يتصل بالأدب عن ظهور عائلات احترفت مهنة الكتابة والنسخ أبا عن جد. وهنالك شواهد تؤيد بقاء أسماء عدد من أفرادها ممن كانوا يعيشون في مدينتي أوروك و بابل حتى العصر السلوقي «ابتداء من 311 ق.م» والبارثي أو الفرثي المتأخر[*8]، مما يدل على تواصل التراث الثقافي بفضل تلك العائلات التي قامت على رعاية المهنة وتعليمها، وشغل علماؤها من القرن التاسع حتى القرن الثاني قبل الميلاد وظائف الكهنة وسدنة المعابد الذين يتعهدون تراثهم ويضيفون إليه. والظاهر أن هؤلاء العلماء المحترفين كانوا-كما سبق القول-أشبه بالفقهاء المتأدبين الذين عرفتهم عصور الانحطاط والتدهور الحضاري والثقافي في العصريين الهللينستي والمملوكي والعثماني. فقد نجحوا في خلق لغة أدبية «رسمية» اعتمدوا فيها على اللهجة البابلية الوسطى، و دبجوا بها أعمالا اختلفت في روحها عن الأعمال الأدبية من العصر البابلي القديم، إذ اتسمت بالعناية الفائقة بالصنعة، و الولع بالصيغ والكلمات النادرة. والمهم أنها تكشفت من الناحية الفكرية عن

وعي كتابها بالمشكلات الكامنة في النظرة القديمة إلى الكون، وعن تمكن نزعة الشك واليأس من أصحابها وضعف ثقتهم في أنفسهم. أما عن الأمر الأول فقد حافظوا على إيمانهم بعدالة الآلهة الكبار في حكمهم للعالم، وبأن المحن التي تصيب الإنسان هي عقاب على تقاعسه عن تقديم فروض الطاعة والعبادة، ولذلك يمكن أن يتدخلوا بأنفسهم لإنزال ذلك العقاب بالعصا والآبقين، أو يوعزوا للآلهة الخاصة بالتخلي عن حماية العبد المذنب فتحل الشياطين والأرواح الشريرة في جسده، وتبتليه بالسهر والحمى والصداع وشتى الأمراض المهلكة. وقد كان من الطبيعي أن يحافظ مثقفو العمر الكشي على نظام السحر المعمول به، وأن يبرعوا في ممارسة طقوسه لطرد هذه الأرواح من جسد المؤمن المصاب. ويبدو أن هذا المنحى الفكري لم يكن يسبب لحكماء ذلك العصر أية أزمة أو مشكلة أخلاقية. فالحكيم أو العالم-كما نراه في نص الحوار بين المعذب وصديقه الحكيم-مطمئن إلى عدالة الآلهة وقدرتهم، على الرغم من تعاطفه الواضح مع صديقه. وهو مؤمن في الوقت نفسه بأن قدر الإنسان في يديه، فإن اهتدى إلى طريق السماء وآثر التقوى والصلاح لم يصبه أذى من الأرواح والشياطين، ومهما بكى وشكا من تخلي الآلهة عنه ففي إمكانه على الدوام أن يتوب عن ذنبه ويثوب إلى الطاعة والتسليم. ولعل هؤلاء الحكماء لم يفطنوا إلى المأزق الذي أوقعتهم فيه «فلسفتهم» في التاريخ، إذ كيف يمكن التوفيق بين «الجبر» أو التقدير الإلهي العادل وبين حرية الصالح المبتلى في توجيه قدره بنفسه؟!

على أن فكرة التقوى-من حيث ير ضمان لصحة الفرد ويسر أحواله-كانت أكثر تعرضا للاهتزاز من فكرة العدالة. فقد كان ابتلاء الأبرار حدثا يوميا متكررا-كما هي الحال في زماننا ومجتمعاتنا-وكان عذاب الصالحين واضطهادهم حقيقة واقعية لا تنكر أو ترد. والنصان اللذان نقدمهما من أدب الحكمة البابلية يعالجان من زاويتين مختلفتين هذه المشكلة التي حيرت الإنسان في الحضارات المختلفة، لا سيما في العصور التي اشتد فيها الظلم الاجتماعي والاضطراب السياسي والاقتصادي.

لقد كان كاتب المناجاة أو الشكوى الشعرية التي تعرف على سبيل الاختصار باسم «لدلول» (أو لأمتدحن رب الحكمة) عبدا مخلصا لكبير الآلهة البابلية «مردوخ»، ولذلك ظل سؤاله الأساسي طوال القصيدة هو

كيف يسمح مردوخ بأن يحدث له ما حدث ؟ أنه لا يهتم كثيرا بالقوى والأشخاص الذين تسببوا في محنته (كالآلهة الخاصة، والشياطين، «والمعذبين» في الأرض-بكسر الذال وتشديدها !-من الملك وأعوانه إلى الخدم والعبيد) وكان لا ذنب لهم ولا مسؤولية تقع على أكتافهم فيما أصابه. أما المعذب «بفتح الذال» في حواره مع صديقه الحكيم فيتحدث بالتفصيل عن المسؤولين عن اضطهاده، بحيث يعد النص وثيقة أدبية وتاريخية بالغة الدلالة على الظلم الاجتماعي في الفترة التي كتب فيها.

إن النصين المذكورين-بجانب نصوص أخرى يرجع تاريخ تأليفها أو انتشارها للعصر الكشي-يقدمان الإجابة عن الأسئلة العقلية والمشكلات الفكرية التي أرقت ضمير الإنسان في ذلك العصر البائس، خصوصا بعد أن احتدم في نفسه الصراع بين إحساسه بأنه يعاقب على ذنب لا يستحقه، وبين اعتقاده التقليدي الذي لم تزعزعه الأحداث بان حكم الآلهة للكون حكم عادل، وأن حكمتهم خافية ومتعالية على عقول البشر. ولو أمعنا النظر في «لدلول» لأخذتنا الشفقة على المؤلف المجهول الذي يضني نفسه بمحاولة الإجابة عن الأسئلة التي أثارها، ولشعرنا نحوه بالإعجاب لأنه قد تجرأ على تجاوز الرأي الشائع بأن الإنسان لا يمكنه أن يتعلم الخير والشر والصواب والخطأ إلا إذا كشفت له الآلهة عنهما. فهو يؤكد أن الإنسان لن يستطيع أن يميز الخير من الشر، لأن الآلهة بعيدة أو مفارقة. ولابد أن يكون التفسير «المنطقي» الذي اعتمد عليه ضمنا هو أن المعايير الأخلاقية بالنسبة للآلهة على العكس تماما مما هي بالنسبة للبشر. ويكفي أن نقرأ معا هذه السطور الدالة من اللوح الثاني للقصيدة: (من 34 إلى 38)

إن ما يحبه المرء يثير سخط الإله،

وما يبدو لقلبه خليقا بالاحتقار محبب للإله.

من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟

ومن يفهم خطط الآلهة التي تعيش في العالم السفلي؟

وأين تعلم الفانون طريق الآلهة؟

وقد وردت مثل هذه الإجابة «الحكيمة» التي تدل على يأس البابلي المقهور، أو على تسليمه واستسلامه، في ضراعة تقول بعض سطورها مع شيء من التصرف:

جنس البشر، ومهما كثرت أعداد الناس،
من منهم يعرف شيئا من نفسه؟
من منهم لم يتعد الحد
ومن لم يظلم أحدا؟
(من منهم قد سلك الدرب)
ومن عرف طريق الله؟

ومع ذلك كله يبدو من قراءة نص «لدلول» أن كاتبه يقدم هذه الإجابة التقليدية الحكيمة بغير تحمس، وأنه يكاد أن ينفض يديه ويدير ظهره للإشكال كله وينصرف بائسا من التوصل إلى إجابة نهائية أو حل شاف.. . وإذا كنا نجد في ختام القصيدة ما يشبه الحل أو الإجابة، فقد جاءا في اتجاه لم يقصده الكاتب: إن الزمن قد شفى الآلام وأبرأ العلل، وشمل الإله عبده في النهاية برحمته. ولعل الرد الضمني على السؤال الأزلي أن يكون في تقديره هو هذا: أن عذاب الصالحين مؤقت. وهو رد شبيه بما قاله كاتب «المزامير في التوراة من أن مجد الأشرار ونعمتهم موقوتة: «هو ذا هؤلاء هم الأشرار ومستريحين إلى الدهر يكثرون ثروة. (.......) حتى دخلت مقدس الله وانتبهت إلى آخرتهم. حقا في مزالق جعلتهم. أسقطتهم إلى البوار. كيف صاروا للخراب بغتة. اضمحلوا فنوا من الدواهي. كحلم عند التيقظ يا رب غد التيقظ تحتقر خيالهم.» .

أما عن الصديق الحكيم في حواره السابق الذكر فهو لا يمل القول لصديقه المنكوب بأن التقوى تجلب الخير والصحة والرخاء. وهو على العكس من أصحاب أيوب التورائي يرفض اتهام صديقه بأنه لابد أن يكون قد اقترف جريمة خفية (وإن كانت كل الدلائل تؤكد أنه قد أقدم على ارتكاب خطأ كبير أو إثم منكر!) فالواقع أن المتحاورين يحافظان حتى النهاية على الاحترام المتبادل بينهما. كما أن الحوار ينتهي نهاية مفتوحة، وكأنما يترك الفرصة للمعذب لكي يراجع ثورته العارمة، ويتبصر بعدالة الآلهة البعيدة من ناحية، وبقصور إداركه لحكمتها الخافية من ناحية أخرى. بيد أن الإيمان العريق بهذه الحكمة كان يستند من الوجهة المنطقية على رأي أقدم من الذنب والخطيئة يرجع لشكوى معذب من سلالة أور السومرية الثالثة من أنه لا يعرف ما هي الجريمة التي عوقب بسببها. أضف إلى هذا

أن الضراعات والتراتيل الدينية منذ العصر السومري كانت تؤكد هذه الحكمة الخافية للآلهة البعيدة. ويبدو أن رجال الدين في العصر الكشي قد كونوا من كل هذا عقيدة تذهب إلى أن الإنسان لا يملك البصيرة التي تساعده على إدراك معنى الذنب والخطيئة، وأن الآلهة وحدهم هم القادرون على كشف الغطاء عن بصره.. لذلك شاعت الخطايا الناجمة عن الجهل، وساد الاعتقاد بأن الإنسان الذي لا يعرف ذنبه أولا يعي أنه مذنب يمكن مع ذلك أن يقف موقف المتهم أمام الآلهة ويتألم ويتعذب. ولعل السطور التالية المقتطفة من نصوص متفرقة-يرجح أن تكون مقطوعات من ضراعة لمردوخ- لعلها أن تلقي شيئا من الضوء على هذا «المذهب» عن الذنب والخطيئة:

الجنس البشري أصم ولا يعرف شيئا.
أية معرفة يملكها أحد منهم ؟
إن الإنسان ليجهل إن كان صوابا
ما قد قدم من خير أو شر
أين الحكيم الذي لم يقترف إثما (ولم يأت) مكروها؟
أين ذلك الذي راجع نفسه ولم (يرتد)؟
أين ذلك الذي راجع نفسه ولم يقترف إثما؟
إن الناس لا تعرف (.... هم) الذي لا يصح أن يرى.
و إن إلها يكشف عما هو خير أو شر،
من يستمسك بإلهه تمح ذنوبه.
و من لا إله له-تكثر ظالمة. (9)

وأخيرا فإن المشكلة التي صورها مؤلف هذا النص المحير أعمق بكثير من الإجابة التي قدمها الصديق الحكيم الملتزم بظاهر النص الديني وحرفته. فالمشكلة القديمة المتجددة أبدا هي هذه: لماذا يعمد بعض الناس إلى اضطهاد غيرهم من الناس ؟ واللافت للنظر أن المعذب المضطهد في هذا الحوار يصر على ثورته اليائسة، رافضا الفكرة التي تقول إن الإله الخاص أو الشخصي يمكن أن يقدم له الحماية والأمان. والأخطر من هذا أن المعذب وصديقه الحكيم يتفقان في الرأي على أن الآلهة قد جبلت طبيعة البشر على الكذب والظلم. ولا شك أن هذه هي أغرب الأفكار التي انحدرت إلينا من حضارة وادي الرافدين وأشدها جسارة وتمردا. والذي يجعلها كذلك

هو أنها تنفي الفرض القائم على الطاعة المطلقة والتسليم التام بعدالة الحكم الإلهي للكون. ولقد انقطع النص عندما وصل إلى هذه الفكرة. ولابد أن المؤلف-أو المؤلفين المجهولين-قد فزعوا من النتائج المخيفة المترتبة عليها، وأحسوا أنهم أضعف من مواجهة السلطة الدينية والإلزام الاجتماعي.

بقي أن نقول إن هذا العمق النادر في التفكير، والدقة الغريبة في البحث، والشجاعة والحرية في التساؤل العقلي واستنباط الأجوبة الممكنة أثناء العصر الكشي، لم يكن من الممكن أن تتم بغير ذلك الجو الكئيب الذي وجد المثقف فيه نفسه في حال مختلفة كل الاختلاف عن حال أجداده الذين عاشوا في ظل الدولة البابلية القديمة في جو آخر صورته صاحبة الحانة في جلجاميش-على نحو ما رأينا-في هذه النصيحة العدمية الحكيمة والمريبة معا: عش وتمتع ليل نهارك ! ولا شك أن الاكتئاب إلى حد القنوط والاستسلام لم يكن غريبا على بلد تسلط على أقداره حكام أغراب، ورزح تحت نير الفقر والتخلف والركود. وقد يتصادف أن نجد فيه نصا متشائما وساخرا إلى حد «العبثية» أو المحال بالمعنى الحديث، مثل الحوار بين السيد والعبد الذي تجده في هذا الكتاب. لكن هذه السخرية المرة لا تتعارض-في تقديرنا على الأقل-مع العدمية القائمة التي يعبر عنها النص في مجموعه، كما لا يتنافى مع القدرة على تحدي «موت القيم» في عصور الاحتضار والانهيار، ولا مع التشبث بالأمل والإصرار على العمل المبدع في انتظار الإنقاذ.... (ولا ننس أن نصين من النصوص الثلاثة قد كتبا على هيئة حوار، والحوار بطبيعته دليل حي على الحرية واحترام الآخر...) ومع ذلك يبدو أن الانطباع العام الذي نخرج به من قراءة هذه النصوص-بعيدا عن الاجتهادات والتخريجات والتأويلات التي تستوجب الحذر في كل الأحوال، وتقتضي الدقة التامة في توثيق النصوص وتحقيقها-هو الاستسلام والتسليم بالأوضاع البائسة التي قدرتها الآلهة على البشر في لحظة حرجة من تاريخهم. ولأن البشر-كما توحي بذلك النصوص-يستحقون في النهاية ما يجري لهم بسبب ذنوبهم التي ارتكبوها في حق الآلهة وفي حق أنفسهم، فإن التسليم بمشيئة الآلهة يقتفي المزيد من الطاعة والخضوع لإرادتهم، والقيام بشعائر العبادة والخدمة لهم. ومعظم النصوص من العصر الكشي يضرب على هذا الوتر الذي تتردد أنغامه في عهود التأزم والتردي والانكسار،

وإن كان يعزف أيضا-في أحوال نادرة !-على وتر التمرد والتحدي، ويصرخ صرخة الغضب والتحذير مما يلمسه على مستوى الفرد والمجتمع من تردد وتخاذل واندحار أو انتحار! (نكاد نلمس آثارها في الحوار بين المعذب والصديق عندما يقرر الأول التخلي عن مسؤولياته الاجتماعية، والانطلاق إلى حياه الاغتراب والتشرد والضياع، كما نحسها في حوار السيد المتشائم مع عبده الذي يمكن أن يوحي كما قلت بعدمية القيم-أي فقدان كل القيم قيمتها-وبأن الانتحار بدق العنق أو الغرق هو المخرج الباقي والخلاص الوحيد).

و ينبغي ألا يغيب عنا في النهاية أن هذه النزعات المتطرفة إلى اليأس الفردي والجماعي لم تكن عامة ولا شاملة. فربما اقتصرت على عدد محدود من المثقفين الحساسين الذين تميزوا في كل العصور والحضارات «بقرون استشعار» مرهفة ومتطرفة، وسارعوا إلى البكاء والنحيب على أنفسهم ونعي حضارتهم المنهارة وزمانهم الفاسد عند كل أزمة عارضة ! (لنتذكر مثلا قول شاعر الإغريق المتشائم هزيود من القرن السابع قبل الميلاد في قصيدته «الأعمال والأيام، إنه يحيا في أسوأ العصور وهو العصر الحديدي، بعد أن ولى العصر الذهبي حين كان الإنسان سعيدا ويعيش كالآلهة، ومن بعده تولى العصر الفضي ثم النحاسي) والأمر يتوقف بعد كل شيء على مذاهبنا في قراءة النص الأدبي القديم، وقدرتنا على تجربته ومعايشته واستخراج شتى إمكاناته الدلالية الكامنة فيه. فإذا خرجت من قراءة هذه النصوص بنتيجة تؤكد يأس البابلي القديم وعدميته (خصوصا في خلال الألف الأول قبل الميلاد أو حولها)، فلا تنس أن النصوص نفسها يمكن أن تعطيك معاني ودلالات وإيحاءات أخرى مختلفة. فالصديق الحكيم-في الحوار الذي سبق ذكره أكثر من مرة-يؤنب صديقه المعذب على حزنه واكتئابه ويكاد يتهمه بالضلال واضطراب العقل، كما يتهم يأسه وتشاؤمه بأنه تجديف على الآلهة الحكيمة (وهي تهمة لم يكن في مقدور الشرقي ولن يكون في مقدوره أن يتحملها!). وهو يلومه ضمنا على القرار الذي صمم عليه بأن ينبذ المجتمع الذي سبق أن نبذه، مؤكدا له أن نظمه ومؤسساته التي ينوي أن يهجرها إلى حياة التشرد ليست من صنع البشر، وإنما هي نظم ومؤسسات مقدسة، أنزلتها الآلهة أو أوقفتها عليهم، وتشهد على

رحمتهم وعنايتهم بهم، ولابد أن يكون التنكر لها من أكبر الكبائر وأفدح الذنوب والآثام.[15]

ربما كان آخر سطر أو آخر بيت في الحوار بين المعذب والصديق هو خير ختام لهذا المدخل القصير إلى الحكمة البابلية. فهذا الإنسان المعذب يبتهل إلى الآلهة قائلا: «ليت الآلهة التي تخلت عني تشملني برحمتها». ثم يستغيث في ضراعته الأخيرة بالإله «شمش» إله الشمس والعدل والحياة الأخلاقية الطيبة الذي كان أقرب الآلهة إلى قلوب عامة الناس. ومع أن هذا الإله لم يتربع قط على قمة الآلهة، فقد ظل اسمه يتردد طوال عصور التاريخ والأدب البابلي، ويتمتع باحترام الإنسان العادي الذي لم يؤرقه شيء في هذه المنطقة من العالم كما أرقه الشوق إلى العدل. ويكفي أن نخرج من هذا العرض الإجمالي لأدب الحكمة البابلية بأن العدل قد كان ولا يزال هو مطلبنا الأساسي في أوقات المحن والأزمات. وإذا كان التسليم بمشيئة الآلهة هو لب هذه الحكمة وقلبها النابض عبر العصور، فلا يمكن القول بأنه هو الكلمة الأخيرة في فصول تلك الحكمة (اللهم إلا أن يكون لوجه الله الواحد الذي اقتربت منه الحضارة البابلية المتأخرة بعد زوال العصر الكشي). أما رسالة هذه الحكمة الخالدة فتبلغنا عبر نصوص حضارة الشرق الأدنى وشواهدها ونقوشها وآثارها، سواء في أرض الرافدين أو في مصر القديمة وسوريا، وهي رسالة لا تقتصر على دعوتنا للحرص على هذه الآثار ورعايتها واستيعاب دلالاتها في وعينا التاريخي والجمالي والأخلاقي والقومي، وإنما تحثنا قبل كل شيء على تحدي عوامل التردي والفساد وانهيار القيم المقومة لشخصيتنا، والتشبث بالأمل الذي لا يمكن أن يموت في صدر الإنسان، الأمل في بعث القيم الحية وعلى رأسها قيمة العدل، والإيمان بأن التدهور ليس قدرا حتميا سلطته قوى غيبية غامضة على الفرد والجماعة والحضارة، وبأن فضل الحكمة-كما يقول شاعر حكيم من حضارة أخرى وعصر آخر[11]- هو أنه لا يستحق الحرية ولا الحياة والعدل إلا من «يغزوها» ويقتحمها ويكافح في سبيلها كل يوم.

الهوامش

(١) يلاحظ علماء«الأكدية» أن للحكمة كلمة تدل عليها وهي «نيميقي»، كما أن لها صفات مختلفة تدل على الحكيم وهي«أنقو»، مودو خاسو، تبيشو، ويندر أن تستخدم جميعها بمعنى أخلاقي أو بمعنى التقوى والطاعة الذي نجده في أسفار أيوب والأمثال والجامعة من التوراة.

(*) من المدن السومرية المهمة، و اسمها الحديث هو الهباء. تقع على مسافة ثلاثين كيلومترا تقريبا إلى الشرق من الشطرة. كان إلهها الرئيس هو ننجرسو، ومعبده إينونو أي «معبد الخمسين»...

(*١) نسبة إلى مدينتين من أهم مراكز الحضارة السومرية-وقد بدأت هذه السلالة حكمها حوالي سنة 2017 ق. م. على يد مؤسسها اشبي-ايرا بعد انتهاء حكم سلالة أور الثالثة «من حوالي 2112 ق. م، إلى حوالي 2004 ق. م» وسقوط أور ودمارها على يد الأموريين والعيلاميين، وانتهت (أي سلالة ايزين-لارسا) على يد حمورابي (1792- 1750) حوالي سنة 1763 ق. م و من أهم ما يذكر لها صدور تشريع لبت عشتار الذي نص على تحقيق العدالة والرخاء. تعرف إيسين اليوم باسم إيشين أو بحريات، وتقع على مسافة 18 كم جنوبي «نفر» وتعرف لارسا باسم السنكرة، وتقع حوالي 20 كم جنوب شرقي الوركاء (أوروك).

(*2) من أهم المدن السومرية القديمة، وكانت مقر عبادة الإله انليل وبها معبده الأشهر المعروف باسم ايكور (أي البيت الجبل) و يبدو من أحد النصوص التاريخية المطولة هو (لعنة أكد-ايكور يثأر) أن أحد الملوك الأكديين أساء لهذا المعبد فحلت اللعنة على الدولة الأكدية على يد الكوتيين البرابرة، وهي قبائل كثرت غاراتها على المدن السومرية والأكدية.

(*3) سيبار (وتعرف في الوقت الحالي باسم أبوحبة) وتقع خرائبها على قناة سبار الأثرية (شيش وبار الحالية) جنوب مدينة اليوسفية بحوالي أربعة كيلومترات).

(*4) تطلق هذه التسمية بوجه عام على جميع الآلهة، ثم أصبح الاسم في الفترات المتأخرة يدل على آلهة السماء، على العكس من آلهة «الإيجيجى» (او الإيكيكي) الذين كانوا يمثلون آلهة الأرض. ويلاحظ أن «الإيكيكي» كانت تطلق في العهد البابلي القديم على آلهة السماء أيضا.

(2) عن الآلهة السومرية والبابلية والكنعانية راجع فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، دارسة في الأسطورة، سورية وبلاد الرافدين. دمشق، العربي للطباعة والنشر، 1978، ص 349- ,395 وكذلك قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية، تأليف د. أ. إدزارد وم. هـ.. بوب وف. رولينغ وترجمة محمد وحيد خياطة-حلب، دار مكتبة سومر، 1978.

(3) كان إله المدينة المهزومة لارك في المحنة التي أصابتها بالدمار والخراب. والمرثيات السومرية للمدن تسجل ذلك بصورة فاجعة. ومن أمثلتها ما جاء في إحدى هذه المرثيات التي تخاطب المدينة المدمرة: «شكواك المرة-لقد متى ستحزن إلهك البادَي؟ شكواك المرة، إلى متى ستحزن إلهتك تانا الباكية؟»-ومن أمثلتها أيضا ما كتبه أحد موطني «لكش» الأوفياء بعد تخريب مدينته بأيدي جيرانهم من سكان مدينة (أوما). فهو يقول بعد أن ينعي الخراب الذي حل بالمدينة: (أما عن لوجال ساجيزي، حاكم أوما، فلتحمل إلهته يندابا في عنقها ذنب جنايته.) «-ويرجع عالم السومريآت صمويل نو أ كريمر أن هذا النص المهم قد كتبه كاتب لاهوتي من مدينة لكش بأمر من حاكمها

المهزوم أوركاجينا» الذي يوجد ما يحمل على الاعتقاد بأنه سلم من الكارثة. والفقرة التي يختتم بها النص تكشف عن إيمان أوركاجينا بعدالة الآلهة إيمانا ربما جعله لا يحاول مقاومة زميله السومري المعتدي من «أوما»، إذ كان واثقا بعدالة الآلهة وبالعقاب الذي ستوقعه «بفاعل الشر» ثقة لا حد لها. والمهم أن هذا المسالم لم يترك وراءه فتوحات عسكرية، وإنما ترك إصلاحات إنسانية واجتماعية وخلقية تعد أول إصلاحات في التاريخ المدون لضمير الإنسان، وربما تسمح بأن نطلق عليه اسم أول داعية للسلام بين البشر (كريمر، السومريون، ترجمة المرحوم الدكتور فيصل الوائلي، ص 76- 77- وانظر ترجمة النص المذكور في الملحق رقم هـ من الكتاب نفسه). وعندما ضرب الأشوريون مدينة بابل في مرحلة متأخرة من تاريخ بلاد ما بين النهرين، ترك لنا الملك الأشوري توكولتي-نينورتا الأول (من حوالي سنة 1244- 1208 ق. م) تقريرا عن ذلك الحادث في صورة ملحمة تاريخية، بدأها كاتبها بتصوير غضب آلهة المدن البابلية على الجرائم التي ارتكبها الملك الكاشبي كاشتلياش، مما جعلها تهجر تلك المدن وتتركها بغير حماية، الأمر الذي أدى إلى انتصار الآشوريين وتدمير بابل والتفاف الآلهة حول توكولتي-نينورتا. كذلك دمر الملك الآشوري سينحاريب 704- 681 ق. م) مدينة بابل بوحشية، ووصف خلفيته اسرحدون هذه الكارثة أو بالأحرى سوغها على النحو التالي: «لقد اضطهدوا الضعيف (يقصد سكان بابل) وأسلموه للقوي. وفي المدينة ساد الطغيان وعمت الرشوة، ولم يتوقفوا يوما واحدا عن نهب ممتلكات بعضهم البعض، راح الابن يلعن أباه في الطريق، وأقسم العبد أن يتخلى عن سيده، والأمة لم تسمع كلام سيدتها (.. .. ..) كفوا عن تقديم الأضحيات وحاكوا المؤامرات، وضعوا أيديهم على الأملاك الموقوفة على «ايزاكيل» معبد الآلهة، وباعوا الفضة والذهب والأحجار الثمينة لبلاد عيلام.. . وغضب مردوخ-انليل الآلهة-وإله العواصف الجبار وأمر أن يكتسح الشر البلاد ويدمر العباد. تلك أمثلة من شكاوى المهزومين، ومن أحكام الآشوريين على البابليين. ويحتمل أن يكون البابليون أنفسهم قد ارتضوا هذه الحكم وإن رفضوا الاعتراف بالجرائم التي اتهموا باقترافها.. . ففي ملحمة إيرا «إله الطاعون والأوبئة الفتاكة لديهم يقنع هذا الإله كبير الآلهة مردوخ بأن يهجر مقامه العل! قبل أن ينفذ خطته بتدمير الجنس البشري، كما نجد الملك البابلي المتأخر نابونيدوس يتحدث عن غضب الآلهة على بابل، وهل! الغضب الذي تمثل في انصرافها عن المدينة وتغيبها عن مقر إقامتها فيه.

(4)فراس السواح، مرجع سابق ص 222-223، وكذلك هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ما قبل الفلسفة، ص 170-174.

(5) و. ج. لامبيرت، أدب الحكمة البابلية. أكسفورد، دار نشر كلاريندون، 1967، ص 7.

(*5) هو سرجون الأكدي أو سرجون العظيم مؤسس السلالة الأكدية، وقد كان يحكم أول الأمر في مدينة كيش القريبة من بابل ثم انتقل إلى عاصمته الجديدة أكد (أجادة).

(*6) هو حفيد سرجون الأكدي كشف عن قصره في تل يراك، وكانت بناته من الكاهنات الرفيعات في مدينتي ماري و أور. عثر على المسلة المعروفة باسمه في سوسه، عاصمة العيلامين، وهي محفوظة في متحف اللوفر (عن أندري بارو، سومر حضارتها وقوتها-فهرس الأعلام).

(*7) ماري «تل الحريري» حاليا وتقع على بعد نحو أحد عشر كيلو مترا شمال غربي بلدة بوكمال السورية عند الحدود العراقية السورية في منطقة الفرات الأوسط، وعلى بعد 2ر5 كيلو متر غربي نهر الفرات-كانت عاصمة دولة العموريين (الاموريين) السامية التي ظهرت في شمال وادي الرافدين، كما كانت مركزا للفن والحضارة من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد-هزم حمورابي ملك

بابل (1792- 1750 ق. م) آخر ملوكها زمرليم (1790-1759 ق. م).

(6)هنالك بعض الشواهد التي تدل على أن الأدب البابلي القديم نشأ نشأة مستقلة عن مراكز الثقافة السومرية وتقاليدها الموروثة. فقد عثر في مكتبة تل حرمل (شادوبوم) الواقعة في منطقة ديالي (المعروفة الآن باسم تل محمد جنوب شرقي بغداد) على ألواح أدبية عديدة كتبت باللغتين البابلية والسومرية، وقورنت بألواح أدبية عثر عليها في حفائر مدينة نيبور «نفر» السومرية القديمة، وثبت أن تلك الألواح قد كتبت باللهجات البابلية المحلية في منطقة ديالي وفي مدينتي ماري وبابل، كما ثبت كذلك أن التجار الآشوريين من كابادوقيا البعيدة (إلى الشمال، الشرقي من آسيا الصغرى على سواحل البوسفور وشمال الأناضول) كان لهم قبل ذلك بقرن أو قرنين أدب مكتوب باللهجة الآشورية القديمة. وكل هذه شواهد على أن الآداب البابلية والآشورية القديمة بلغت مرحلة من النضج في الكتابة والتعبير، وأنها تطورت: خصوصا في المناطق والمدن المتطرفة مثل ماري وأشنونا وعيلام ثم بابل-تطورا مستقلا إلى حد كبير عن مراكز الثقافة السومرية، وإن لم يمنع هذا بطبيعة الحال من أن تأخذ منها بعد ذلك أهم بذورها وأشكالها وعناصرها الأصيلة في الدين والأدب.

(7) «وإن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل وكيا بكي وجرحا بجرح ورضا برضى.. . الخ» (الخروج، 21)

(8) نشر هذا النص عالم السومريات صمويل نوح كريمر في ملاحق العهد القديم، المجلد الثالث، ص 170- 182 (عن و. ج. لامبيرت، المرجع السابق، هامش ص 10 من المقدمة).

(*8) نسبة إلى القبائل والجماعات الإيرانية التي زحفت من منتصف القرن الثالث قبل الميلاد من المناطق الواقعة شرقي بحر قزوين وتحررت بقيادة أرساكيس الأول من حكم السلوقيين، وأسست فيما بين ميديا وباختيريا في آسيا الصغرى دولة استمرت ما يقرب من خمسمائة سنة، وبلغت في ظل ميتراداتيس الأول (174- 136 ق. م) أوج عظمتها، إذ قضى على السلوقيين حوالي سنة 140 ق. م ثم لقب نفسه-بعد إتمام سيطرته على ميديا وبابل وما بين النهرين-«ملك الملوك» حتى أخضعها أردشير الساساني سنة 227 ميلادية..

(9) لامبيرت، المرجع السابق، ص 16.

(10) يرجع الأساس النظري لهذا الموقف الأخلاقي إلى العصر السومري. فثمة نصوص عديدة تؤكد بوضوح أن نظم الحكم والحياة الاجتماعية من صنع الآلهة وتقديرهم. بل إن التاريخ ليبدأ-حسب قائمة الملوك السومرية-بإنزال النظام الملكي من السماء إلى الأرض، ثم إنزاله مرة أخرى بعد الطوفان رحمة بالبشر. هذا فضلا عن أن إحدى الأساطير السومرية تدور حول احتيال «انانا» إلهة «أوروك» على الإله «انكي» الذي زارته وخدعته بالطعام والشراب حتى غاب عن وعيه، فتمكنت من سرقة النظم والقوانين التي كانت في حوزته، والهرب بقاربها عائدة إلى أوروك. لقد كان ما سرقته منه هو النظم الاجتماعية التي أرادت أن تقدمها هدية لشعبها. ومغزى هذه الأسطورة الطريفة-كما يفهم أيضا من نصوص سومرية وبابلية أخرى مثل نصائح المتشائم والنصائح الموجهة لأحد الأمراء والمواعظ الدينية المغضنة في بعض التراتيل-إن الكاتب ينصح قراءه أو مستمعيه بالا يهملوا مزارعهم وعائلاتهم وآلهتهم، كما ينهاهم أيضا عن الزنا والنصب والاحتيال والتزوير والافتراء كذبا على أناس وظلم الفقراء والأرامل والأيتام لأن ذلك يثير سخط الآلهة، على الرغم من تسليمه في كثير من الأحوال مع سليمان الحكيم بان الكل باطل وقبض الريح.

(11) الشاعر الحكيم هو يوهان فولفجانج جوته (1749- 1832)، وقد جاءت هذه السطور القليلة-مع

شيء من التصرف-على لسان فاوست في الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا القصيد الدرامي الخالد (الأبيات رقم 11574- 11576).

١ لأمتدحن رب الحكمة

(لدلول بيل نيميقي)

ليس فينا من لم يسمع عن محنة «أيوب» أو لم يقرأ شكواه المرة في السفر الذي يحمل اسمه في التوراة. ولكن ربما لا يعرف الكثيرون أن له أبا بابليا وجدا من السومريين «ذوي الرؤوس السود».. وإذا كان أيوب العبراني يتفوق على أسلافه في عمق ألمه، وصدق تعبيره، وحدة سخطه الذي يصل به في بعض الأحيان-وهو البار التقي خائف الله- إلى حد الثورة والتجديف، فانه يشارك صاحبيه القديمين اللذين سبقاه بأكثر من ألف عام في تصوير العذاب الذي يبتلى به الإنسان بغير ذنب جناه، وتقديم نموذج العادل المستقيم الذي يمتحن بالمرض، ويبتلى بالفقر والاضطهاد، ويصرخ بالسؤال تلو السؤال: لماذا؟ ماذا فعلت لكي أستحق هذا العقاب ؟ وكيف سمحت عدالة الكون أو الآلهة بهذا الظلم ؟

ولابد لنا قبل الحديث عن «أيوب البابلي» وتقديم النص الكامل لشكواه، من وقفة قصيرة عند «أيوب» السومري وقصيدته التي لم يفرغ العلماء من شأنها ولم يستقروا على ترجمة نهائية لها. وهي قصيدة أو «مقالة شعرية» تتألف من زهاء مائة وخمسة

وثلاثين سطرا، جمعت نصوصها من ستة ألواح من الطين عثرت عليها بعثة التنقيبات الأثرية لجامعة بنسلفانيا في مدينة «نيبور» (أو نفر على بعد حوالي مائة ميل إلى الجنوب من بغداد). وتوجد أربع قطع منها في متحف الجامعة في فيلادلفيا، كما تحفظ القطعتان الأخريان في متحف الشرق القديم في اسطنبول. ويرجع الفضل في جمع شتات القسم الأكبر من نصوص هذه القصيدة وتحقيقها وترجمتها إلى عالم السومريات «صمويل نوح كريمر»[1] الذي ينبهنا بأمانة وصدق إلى أن معرفتنا باللغة السومرية لا تزال غير كاملة، وأن بعض المواضع المترجمة في القصيدة ترجمة مؤقتة سوف تحور وتنقح بمرور الزمن وتقدم البحث اللغوي والأثري.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها القصيدة وتدور عليها أقسامها الأربعة دوران الكهارب حول النواة هي محنة الإنسان المعذب الذي لا سبيل أمامه- مهما تراءى له أنه لا يستحق ما حل به-سوى تمجيد إلهه الحامي، والتسبيح دوما بحمده، ومواصلة البكاء والضراعة والاستغفار لعله يستجيب لدعائه ويرفع عنه بلواه. وطبيعي أن الشاعر الذي كتب القصيدة عن نفسه أو عن شخص مجهول لم يذكر اسمه لا يلجأ للتأمل الفلسفي، ولا إلى البحث والجدل اللاهوتي، وإنما يسلك السلوك العملي الذي اتصف به السومريون، فيعرض حالة رجل كان غنيا موسرا، وحكيما عاقلا عرف بصلاحه وتقواه. كان الرجل منعما بصفاء العيش مع أصدقائه وذوي قرباه. وفيما هو كذلك أحدقت به المصائب والاسقام على حين فجأة. وتدلنا أسئلته المتتالية على حيرته وذهوله مما جرى له. فهل ازدرى عن عمد بالقضاء الإلهي ؟ هل كفر وجدف ؟ إنه لم يفعل ذلك على الإطلاق، بل توجه إلى إلهه بذلة وخضوع، وناح وذرف الدمع وسكب مكنون قلبه في الصلاة والتضرع. ويبدو من سياق القصيدة أن النهاية السعيدة لم تتأخر عنه طويلا. فقد سر إلهه وراعيه لذلك سرورا عظيما، ورضي أن يشمله برحمته ويخلصه من بليته، ويبدل مرضه وعذابه وشقاءه صحة وفرحا وسرورا.

تنقسم القصيدة من جهة بنائها وتركيبها إلى أربعة أقسام. ففي القسم الأول تأتي مقدمة قصيرة-لم يذكرها المترجم لكثرة ما أصابها من تشوهات وفجوات-والمقدمة تدور حول حث الإنسان على الالتزام بتمجيد ربه وابتغاء مرضاته بالتضرع والتوبة والاستغفار. ثم يقدم لنا الشاعر المنكود المجهول

الاسم. لقد كان فيما يزعم عن نفسه رجلا عارفا مدركا. حتى إذا حلت به النكبة وأضر به السقم لم يعد يلقى الاحترام الذي كان يلقاه. والأدهى من ذلك أن كل من أظهر له الاحترام لم ينج من الرقابة والاضطهاد والعقاب. وهكذا ساء الظن به فحولت كلمته الصادقة إلى أكذوبة، واكتنفه المخاتل والمخادع «بالريح الجنوبية «:

إنني رجل عارف مدرك ؟

ولكن الذي يحترمني لا يفلح،

لقد حولت كلمتي الصادقة إلى أكذوبة،

واكتنفني المخادع «بالريح الجنوبية»،

وإنني مكره على أن أخدمه،

إن لم يوقرني فقد أخزاني أمامك.[2]

ويتوجه الرجل إلى إلهه الشخصي وراعيه العادل فيخاطبه باكيا متضرعا نادبا حظه الذي قسمه له وقدره عليه. ونحس من بكائه وتضرعه أنه لا يزال هو العبد الخاضع الخاشع، كما نشعر كذلك بنغمة اللوم والعتاب التي خنقتها الحسرة والأنين فلم تتحول إلى ثورة سافرة:

لقد غمرتني بالعذاب المتجدد على الدوام، .

دخلت البيت وروحي مثقلة بالأحزان.

خرجت إلى الطرقات والقلب معذب،

غضب علي راعي العادل،

نظر إلى نظرة الشر والعداء.

و يعقب هذه السطور بيان «بقوى الشر» التي ساقها عليه هذا الراعي الموكل به، ومعها بيان أكثر تفصيلا بما لاقاه من ظلم وغدر وهوان على يد الصديق والعدو على السواء:

الراعي الموكل بي قد أرسل قوى الشر علي،

أنا الذي لست عدوه.

صاحبي لا يقول لي كلمة صدق،

وصديقي يقول عن كلامي الصادق إنه كذب و زور،

لقد تآمر علي المخادع المرائي.

وأنت، يا إلهي، لا تحبط مسعاه...

أنا الحكيم، لماذا أقيد مع الجهلة؟
أنا المدرك العاقل، لماذا أحسب مع الجهالة ؟
الطعام وفير في كل مكان، لكن طعامي الجوع،
في اليوم الذي قسمت فيه الأنصبة على الناس،
كان نصيبي هو الألم والعناء،
يا إلهي، أريد أن أقف بين يديك،
أريد أن أكلمك.. وكلمتي أنين ونواح،
أريد أن أعرض عليك أمري وأندب مرارة سبيلي،
أريد أن أندب اضطراب...

وبعد أن يندب حظه العاثر ويرثي نفسه رثاء يبدو أنه عجز عن الإفصاح عنه بكلمات تناسبه، أو أن النص نفسه انقطع في هذا الموضوع وساده الاضطراب مثله، إذا بنا نسمعه يتجه إلى أهله وذوي قرباه متوسلا إليهم أن يواصلوا ما انقطع من شكواه، بل يتجه بتوسلاته إلى الندابين والمرتلين المحترفين ليشاركوا أمه وأخته وزوجته في الندب والبكاء:

يا إلهي، لا تدع أمي التي ولدتني تنقطع عن بث شكاتي إليك،
ولا تدع أختي تردد الأغنية السعيدة،
لتبك وتنح بمصائبي بين يديك،
لتصرخ زوجتي نادبة عذابي،
وليندب المغني البارع نصيبي التعيس

ويختنق المعذب بدموعه فيرى النهار المشرق ليلا أسود، ويطبق عليه الغم من كل ناحية كان قدره لم يختره إلا للدموع. غير أن الاسترسال في تصوير الهم والحزن المحدق به لم يكن إلا نوعا من التضرع و الاستعطاف على حاله الذي وصل إلى أسوأ ما يمكن أن يصل إليه بانتشار المرض الخبيث في جسمه:

يا إلهي، إن النهار ليشرق على البلاد،
لكن نهاري أسؤ مظلم،
إن اليوم المشرق، اليوم، الزاهر مثل..... ،
يغمرني العذاب والألم كأني امرؤ لم يقدر له سوى الدموع،
يقبض علي الحظ المشؤوم بقبضته ويسلبني أنفاس الحياة،

المرض الخبيث يعم جسمي...
يا إلهي.. يا من أنت أبي الذي أنجبني،
ساعدني على النهوض،
كالبقرة البريئة في حسرة.. . الأنين،
إلى متى ستهملني وتتركني دون حمايتك ؟
كالثور...
إلى متى ستتخلى عني وأبقى بلا هداية؟

وينتقل المبتلى الحكيم إلى الحكمة المأثورة أو المثل السائر الموروث، فيقرر على لسان الحكماء البارعين ما سبق أن سجلوه في نصوص سومرية أخرى من أن الأطفال أنفسهم لم يبرءوا من الإثم والخطيئة:

الحكماء البارعون يقولون كلمة حق وصدق:
لم يولد لأؤم طفل بلا خطيئة،
وما وجد طفل بريء «من الخطيئة» منذ القدم.

وأخيرا تجيء النهاية السعيدة.. . فيروي لنا الشاعر كيف استجاب الإله لضراعة ذلك الرجل المبتلى بالمحن والآراء، ورق قلبه لأنينه وبكائه، «وسحب يده من كلمة الشر» التي نطق بها، وطرد من جسده شيطان المرض الذي تلبسه، وبدل عذابه وسقمه فرحا وحبورا، و وضع بجانبه الملاك الحارس الذي يحميه، حتى يواصل ما لم يقطعه أبدا من التسبيح بحمد إلهه والإقرار بخضوعه وتسليمه لأمره:

ذلك الرجل قد استمع إلهه إلى بكائه ونحيبه،
ذلك الشاب قد استطاعت شكواه
أن تسترضي قلب إلهه،
والكلمات الصادقة، الكلمات الطاهرة التي تفوه بها،
تقبلها منه إلهه،
وأفرحت ال............... لحم إلهه.....
فسحب يده من كلمة الشر.
وطرد شيطان المرض الذي أحدق به وبسط عليه جناحيه،
وأزال عنه المرض الذي ضربه مثل..... وبدده،
وبدل المصير المشؤوم الذي قدر عليه بأمره،

وأحال عذابه إلى فرح وسرور،
ووضع إلى جانبه الملاك الرحيم ليحرسه ويحميه،
وزوده.. . بملائكة ذوي طلعة بهية خيرة
وهكذا يسبح الرجل بتمجيد إلهه على الدوام.

أما عن هذه القصيدة البابلية الشهيرة (لأمتدحن رب الحكمة، أو باختصار لدلول..) فهي مناجاة (مونولوج) أو حديث فردي طويل يروي فيه نبيل أو شريف بابلي مثقف عن ابتلائه بكل الرزايا والمحن والأمراض، ثم عودته إلى الصحة والثروة والشفاء ببركة «مردوخ» كبير الآلهة ورب الحكمة. كان النص في الأصل قصيدة طويلة مؤلفة من أربعة ألواح تضم ما بين أربعمائة وخمسمائة سطر، لم يبق منها إلا ثلاثمائة وثلاثة وتسعون سطرا منها ما يقرب من مائة سطر تتعذر قراءتها إلى حد بعيد.

والفكرة التي تقوم عليها الألواح الثلاثة (على الرغم من ضياع بداية اللوح الأول ونهايته) تتكون من ستة عناصر: تمهيد (لم يبق له أثر)، تخلي الآلهة عن الراوية، انقلاب ذويه ومواطنيه-من الملك إلى العبيد-عليه، الأمراض الجسدية والنفسية التي أصابته، الأحلام الثلاثة التي رآها في نومه وحملت إليه الوعد بالشفاء، ثم خلاصه من كل ألأمه وأمراضه على يد رسول من مردوخ.

يرى الأستاذ «لامبيرت» في كتابه «أدب الحكمة البابلية» أن صاحب الشكوى-على الرغم من ضياع التمهيد الذي يحتمل أن يكون قد قدم فيه نفسه[3]- شريف بابلي يدعى «شوبشي»-ممثري-شاكان. وقد كان الرجل يشغل منصبا له سلطته وتأثيره، ويبدو أنه احتل وظائف مهمة، وامتلك العبيد والحقول، وكانت له عائلة، بل أنه يتكلم عن «مدينته» كأنما هي ملك له. فهو إذن أحد رجال السلطة الحاكمة، أو أحد رجال البلاط، أو المتصلين به على أقل تقدير، وهو في الوقت نفسه مثال التقوى والورع سواء في علاقته بالآلهة أو بأحد الملوك المتأخرين الذي يرجح أن يكون أحد ملوك العصر الكشي (من حوالي 1570 إلى حوالي 1157 ق. م).

في اللوح الأول نرى المعذب وكيف داهمه الفأل السيئ بإمارات منذرة. وتحقق هذا الفال المنحوس فغضب عليه الملك، وأفلت شمس عزته، وفقد مكانته، وطرده المجتمع من حظيرته فاصبح مغتربا أو «لا منتميا» بالمعنى

الحديث لهذه الكلمة، نبذه أصدقاؤه، وأهانه عبيده، وتنكر له أفراد عائلته، وجردوه من كرامته وممتلكاته، والغريب أن مضطهدي أشخاص معترف بهم في الحياة العامة، ولهذا كانت أي شفقة أو مساعدة له تقابل بالجزاء الرادع. لقد اكتملت حلقات اغترابه الاجتماعي والنفسي بمصادرة أملاكه، وحرمانه من مناصبه. وهنا يبدأ في شكواه المرة التي تنقطع فجأة بانقطاع النص.

أما اللوح الثاني فتوحي سطوره الأولى بأن الآلام التي يقاسيها بفعل قوى خارقة هي المسؤولة عما أصابه من مرض وبلاء.. وهنا يبدأ الراوية بتقرير خيبة أمله عندما رجع إلى تلك القوى التي سلطت عليه شياطين الشر، أو إلى كهنتها وسحرتها فلم تجده نفعا. وفجأة يترك الكاتب عالم السحر والسحرة ويتجه إلى مشكلة العذاب الذي يعانيه الإنسان الصالح المستقيم. إنه يرفع شكواه الآن-كما فعل سلفه السومري من قبل-من معاملته معاملة المذنب مع تأكيد ورعه وتقواه في سنوات عمره السابقة-لقد وقع إذن فيما نسميه اليوم بالاغتراب الميتافيزيقي أو الديني. ما الحل إذن ؟ وكيف يعثر على الخيوط التي تعيد ربطه بالمطلق (وهذا هو المعنى الحرفي لكلمة الدين كما نجدها في اللغة اللاتينية مثلا)[4] وتحقق له الانتماء؟ لقد كان الجواب بالنسبة للمثقف البابلي أبسط وأقرب مما نتصور اليوم، فها هو ذا يرجع إلى ترديد الأفكار التقليدية في تراثه عن علو الآلهة وأحكامهم الخفية وخططهم وتدابيرهم التي تستعدي على إفهام الفانين، مؤكدا أن ما يبدو للبشر حقا وصوابا لا يبدو كذلك للآلهة، والعكس صحيح . لكن الواضح أن هذا كله استمرار للشكوى وليس إجابة عن السؤال «الحدي» أو النهائي الذي عذبه.. فالكاتب ينتقل إلى الكلام عن وضع الإنسان وطبيعته التي تخضع لتقلبات الظروف والأحوال وتغير أفعاله وتصرفاته في المجاعة أو الرخاء، وفي الضراء أو السراء. وفي مواجهة الأرزاء التي أصابته على كل الأصعدة لا يملك المعذب غير التسليم والاستسلام، إذ لا حيلة له غير ذلك، لأن المرض قد تمكن منه، وهو يتحدث عن أعراضه ومظاهره البدنية و «العصابية» في متعة و تلذذ ربما يصوران ما يسميه اليوم علماء النفس التحليليون «المازوكية»، ثم يأتي قسم كبير من النص يذكرنا بقسم سابق عن السحر والسحرة. ويبدأ هذا القسم بذكر الأمراض أو الأرواح الشريرة التي

حلت عليه من عالم آخر وراء هذا العالم الأرضي، وبعدد المصائب التي ابتلته بها، وأعضاء جسده المصابة من الرأس إلى القدمين. وبعد ذلك يؤكد عجز الكهنة الذين لجا إليهم، والآلهة تضرع لهم، ويتطرق إلى ذكر أولئك الذين استغلوا سقوطه و يدين سلوكهم الشائن . ويختم اللوح الثاني بما يشبه أن يكون أملا في شفائه في النهاية . وهنا نتذكر شكوى أيوب وصرخته المعبرة عن يقينه بالخلاص الآتي حيث يقول: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي والآخر على الارض يقدم. وبعد أن يفنى جلدي هذا ومن دون جسدي أرى الله (سفر ايوب 19/25-26).

ومع اللوح الثالث نصل إلى قلب القصيدة. فالعبارة التي يبدأ بها ذات دلالة كبرى على القصيدة كلها وطريقة فهمها: «كانت يده ثقيلة علي..» ونسأل أنفسنا: يد من هذه؟ وتكرر السطور التالية ضمير الغائب ولا تقدم تفسيرا. قد نميل إلى الظن بأن الكاتب يشير إشارات غامضة إلى كبير الآلهة. بيد أنه لا يصرح أبدا باسم مردوخ. والغريب هنا أن الكاتب الذي استهل شكواه بالثناء على مردوخ وتمجيده، لم يذكر اسمه مرة واحدة طوال مائتي سطر أسهب فيها في سرد آلامه وأسقامه بصورة مملة قللت من مصداقيتها وعمق تأثيرها المعنوي والوجداني والأدبي. ومع أن «البطل» المبتلى لا يذكر اسم الإله الأكبر، فيبدو أنه كان على يقين من أنه هو أصل بلواه، وأن الذنب في المصائب التي امتحن بها لا يقع في المقام الأول على الملك و رجال البلاط و أفراد عائلته و عبيده، ول ا على الأرواح والشياطين الشريرة، و إنما يقع على كبير الآلهة نفسه، و كأن ثورته الجارفة عليه قد حبستها التقاليد الدينية وحاصرت نارها المتأججة في صدره، فلم يتجرأ حتى على التصريح باسمه.

وتأتي الأحلام الثلاثة فلا نلبث أن نسأل أنفسنا إن كانت أحلاما، أم رؤى وتجليات، أم أحلام يقظة وتمن، أم حالات وتجارب نفسية تملكت المعذب واستولت على كيانه وأخرجته عن الوعي ؟ إن «شوبشي-مشري-شاكان» يخاطب زائرا طاف به في الحلم . وتتغير صورة هذا الطيف الزائر، فهو في المرة الأولى شاب قوي البنية يبلغه رسالة لم يثبتها في النص. وفي المرة الثانية يتجلى له شاب في صورة واحد من أولئك الكهنة «المعزمين» الذين يطاردون الأرواح الشريرة بالسحر. ويمارس الكاهن بعض الطقوس

ويعلن إليه أنه واحد من قبل «لالوراليما» النفري «أي من مدينة نيبور أو نفر». ويبدأ الحلم الثالث والأخير بظهور امرأة شابة تتجلى له في صورة إلهة، وتستجيب لتوسلاته وتقدم إليه التشجيع والمواساة. ثم يظهر في الحلم نفسه رجل ملتح من مدينة بابل هو «أور نند ينلوكا»، نعرف من النص ومن مصادر أخرى أنه كان مشتغلا بالسحر. ويعلن له الرجل أنه رسول موفد من لدن الإله الأكبر مردوخ، وأنه يحمل معه الرخاء والشفاء. والمهم في الأمر أن الشخوص الخمسة التي ظهرت للمعذب في أحلامه قد تكون أشباح شخصيات ذات مكانة عالية وقفت في صفه، أو تشفعت له عند أصحاب السلطة وذوي المكانة في البلاد والمعبد وأولته الحماية والرعاية. والأرجح أنها كانت شخصيات مرموقة لها شأنها في الحياة الدينية والثقافية في عصر المعذب، وقد جاءت تمارس طقوسها الدينية والسحرية لمعاونة المصاب. ولا شك أنها جميعا علامات دالة على أن غضب مردوخ قد زال . فبعد فجوة في النص نجد أن الشر قد بدأ يخفف قبضته عليه، وأن شياطين المرض وأرواحه الشريرة أخذت تغادر جسده واحدا بعد الآخر. وينقطع النص قبل أن يتحقق هذا، وإن كان التعليق الأخير يفيد في تتبع النهاية المحتملة. فالمعذب الذي شفي من أمراضه يتجه إلى النهر ويزيل عنه علامة العبودية (وإن كان النص لم يخبرنا قبل ذلك بأنه قد بيع كالعبيد، والأرجح أن يؤخذ كلامه بمعناه المجازي) ثم يمشي في شوارع بابل متجها إلى معبد مردوخ «الإيزاكيل». وهناك يعلن أنه عبرة لكل من أذنب في حق الإله البابلي الأكبر.

ويختتم التعليق بالقول بان مردوخ قد شرع في سحق أعدائه.

وجدت القصيدة في مكتبة آشور-بانيبال الكبرى (حكم بين عامي 668-627 ق. م) التي عثر فيها على تسع «مخطوطات» لها بجانب الشرح والتعليق. وهناك نسخ آشورية وجدت في خرائب مدينتي آشور وسلطان تبة «في تركيا» تؤكد أن القصيدة كانت تعد قطعة من الأدب البابلي الكلاسيكي في القرن السابع قبل الميلاد. والمرجح لدى العلماء أن «لدلول» ألفت في العصر الكشي لا في عصر سابق عليه، تدل على ذلك لغة النص التي تكشف عن مستوى «العلم» الذي بلغه ذلك العصر بفنون السحر وطقوسه التي كانت في النهاية هي لب الحكمة وسرها. والواقع أن بنية النص وصورته

هما موضع الأصالة الأدبية فيه. أما مادته فهي تقليدية، إذ إن النصوص التي تحمل تراتيل البابليين أو رسائلهم إلى الآلهة شيء مألوف في تراثهم الديني وجزء لا يتجزأ من رصيدهم الأدبي. وقد أصبحت «لدلول ا نصا كلاسيكيا في الأدب العالمي، و دأب الكثيرون-منذ اكتشاف الجزء الأكبر منها وفك معظم رموزها في أواخر القرن الماضي-على مقارنتها بسفر أيوب، و وصف المعذب بأنه «أيوب البابلي». ويصدق هذا بوجه خاص على اللوح الثاني الذي يسوغ هذا الوصف. ومع ذلك فقد بدأ العلماء يعدلون عن هذه التسمية بالنسبة للقصيدة ككل، إذ إن القسم الأكبر هنا يتناول الأعمال التي يقوم بها مردوخ لشفاء عبده ورد اعتباره، بينما يشير القسم الأصغر لأسباب المحنة التي أصابته، وكان الكاتب يتعمد الابتعاد عن ذكرها خوفا مما ينطوي عليه ذلك من تجديف على الملك والسماء. لا شك أن في «لدلول» شيئا من أيوب (أو إن شئنا الدقة فالعكس هو الأصح !) ولكن ربما جاز وصفها بأنها «رحلة حاج» بابلي إلى «كعبة» الإيمان واليقين للتطهر من الشك والقنوط، أو بأنها عودة «ابن بابلي ضال» إلى رحاب التوبة والهداية.. والحقيقة أن المعذب قد ابتلي ببلاء أيوب، وأن مشكلته في تصميمها هي مشكلة أيوب. فمردوخ هو الإله الذي ينتظر منه عبيده العدل. وهو نفسه مردوخ الذي يسمح بأن يعذب أخلص عبيده. ومؤلف «لدلول» لا يجد جواباً على هذا السر الغامض الذي يكتنف الحرية و الإرادة الإلهية و يتعالى على إفهام البشر الفانين سوى هذه العبارة التي يمكن أن تلخص موقفه من السر و المفارقة، و تعبر عن جوابه الوحيد عليها: «إن كان الإله هو الذي يجرح، فالإله وحده هو الذي يشفي».

الهوامش

(1) راجع كتابه: من ألواح سومر، ترجمة الأستاذ طه باقر ومراجعة الدكتور أحمد فخري. مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بالقاهرة (1975)، ص 207: 214

(2) استفدت في هذا النص من الترجمتين الرائعتين اللتين قام بهما المرحوم الأستاذ طه باقر عن كتاب كريمر السابق الذكر، والمرحوم الدكتور فيصل الوائلي عن كتاب آخر للمؤلف نفسه وهو «السومريون»، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم!...

(3) يلاحظ أن الجزء الأول من اللوح شديد الاضطراب ومليء بالفجوات التي طمست منه ما يقرب من أربعين سطرا. وقد أورد الأستاذ «رينيه لابات» عشرة أسطر قال إنها اكتشفت حديثا، على العكس من الأستاذ «لامبيرت» الذي لم يورد غير كلمتين في السطر الأول وترك الفجوة على ما هي عليه حتى السطر الحادي والأربعين. وإليك هذه الأسطر العشرة كما وردت في الترجمة العربية: أريد أن أمدح سيد الحكمة، الإله (الفطن)/ والذي يغضب الليل، ولكنه ينشر «النهار» مشعا،/ مردوخ، سيد الحكمة، الإله (الفطن), الذي يغضب الليل ويشيع النهار./ هو الذي، مثل إعصار صاخب يشمل الكل بغضبه،/ ولكن هبوبه أيضا خير مثل نسيم الصباح !/ غيظه لا يقاوم، وغضبه هو الطوفان،/ ولكن قلبه يعود دوما وفكره يثوب إلى الهدوء والعطف؟)/ هو الذي لا تستطيع السماوات احتمال صفعاته،/ والذي راحة يده مهدئة وينعم على الموتى! /(عن رينيه لابات، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مختارات من النصوص البابلية، تعريب الأستاذين الأب ألبير أبونا والدكتور وليد الجادر. بغداد، جامعة بغداد وقسم الآثار بكلية الآداب، 1988، ص 394.

(4) يلاحظ كما تقدم الفعل religare في اللاتينية «الذي تنحدر عن المضاف إليه منه religio-nis كلمة الدين في اللغات الأوروبية الحديثة» يفيد معنى إعادة ربط شيء بشيء، وهو هنا ربط النسبي بالمطلق.

«لأمتدحن رب الحكمة»

(لدلول-بيل-نيميقي)

«اللوح الأول»

1- إله الحكمة.....

....

41- الرب.... الاضطراب.

42- والمحارب....

43- إلهي قد تخلى عني واختفى،

44- إلهتي نبذتني وابتعدت عني.

45- وفارقني الملاك الرحيم الذي رافقني «وسار» بجانبي،

46- روحي الحارس قد ولى هربا وقصد غيري،

47- ذهبت عني القوة، كست الوجه كآبة،

48- شاعت هيبتي، وسقطت الحماية عني

49- وأحدقت بي نذر الفأل المخيف.

50- غادرت بيتي، ورحت أتجول في الخلاء.

51- أسباب الكهانة اضطربت، وأخذت تصب غضبها علي كل يوم[1]

52- إن فال العراف وكاهن الأحلام لا يفسر حالي.

53- وما يقال «عني» في الشارع ينذر بالنحس الذي سيصيبني[2] .

54- حين آوى في الليل إلى فراشي، يملؤني حلمي رعبا.

55- «أما» الملك-جسد الآلهة وشمس شعوبه-

56- فقد غضب قلبه علي وما «من شيء»يمكن أن يهدئ غضبه.

57- رجال البلاط يتامرون علي،

58- ويتجمعون ويتفوهون بكلمات السوء المنكرة،

59- فيقول الأول: «سأجعله يلفظ حياته»[3]

60- ويقول الثاني: «ساجبره على إخلاء منصبه».

61- ويعقب عليه الثالث: «وسأحتل مكانه».
62- ويقول الرابع: «سأضع يدي على ضيعته»[4] .
63- والخامس...
64- والسادس والسابع يضطهدان....[5]
65- لقد حشدت عصبة السبعة قواها،
66- إن قسوتهم من قسوة روح الشر (الشيطان وأشبه.. .
67- وقد اتحدوا في جسد واحد وغاية واحدة.
68- إن قلوبهم حانقة علي ومشتعلة كالنار.
69- وهم يجمعون على الكذب والافتراء علي.
70- لقد أسكتوا فمي الإلهي كأنما وضعوا عليه اللجام،
71- حتى أصبحت كالأخرس، بعد أن كانت شفتاي لا تكفان عن الكلام.
72- وانقلبت صيحاتي الرنانة صمتا،
73- وطؤطىء رأسي الشامخ للأرض،
74- والرعب أوهن قلبي «الصامد» الجسور.
75- إن صبي «كاهن؟» قد لوى صدري العريض.[6]
76- و ذراعاي أصابهما الشلل وكانا قويين.
77- أنا الذي كنت أختال في مشية النبلاء، قد تعلمت أن أتوارى عن الأنظار،[7]
78- ومع أني كنت من الشرفاء (الوجهاء؟) فقد أصبحت عبدا.
79- وصرت عند أقاربي الكثيرين كالمنبوذ.
80-إذا سرت في الطريق انتصبت الأذان،
81- وإذا دخلت القصر طرفت العيون[8]
82- مدينتي تتجهمني كاني عدوها،
83- حقا إن بلادي متوحشة وعدائية[9]
84- صديقي صار عدوي،
85- و رفيقي شيطانا و وغدا لئيما.
86- إن صاحبي-بغلطته الوحشية-يشهر بي،
87- وحلفائي يصقلون على الدوام أسلحتهم.
88- صديقي الصدوق عرض حياتي للخطر،

89- وعبدي لعنني على الملأ في المجلس[10]
90- بيتي.... والغوغاء شوهوا سمعتي.
91- وإذا أبصرني من يعرفني انتقل إلى الناحية الأخرى كي يتحاشاني.
92- عائلتي تعاملني معاملة الغريب.
93- و اللعنة تنتظر كل من يذكرني بالخير.
94- أما من يشهر باسمي فالترقي نصيبه[11]
95- إن المفتري علي يعضده الإله،
96- لأن.. . الذي يقول ل«باركك الإله» يركض الموت للقائه[12]
97- بينما الصائح بالزور علي يؤيده روحه الحارس.
98- لا رفيق لي «يساندني» ولا عثرت على معين.
99- أهلي (قد أذلهم) ا لاستعباد،
100-والنيران التي.....[13]
101- لقد نفوا صيحة الحصاد من حقولي،[14]
102- و فرضوا الصمت على مدينتي كأنها مدينة الأعداء.
103- سمحوا لغيري بان يحتل مناصبي.
104- و عينوا غريبا يقوم «بشعائري» وطقوسي.
105- بالنهار تنهيد، و بالليل أنين،
106- ندب و عويل في كل شهر، و يأس «وقنوط» في كل عام.
107- وكل يوم نواح كنواح الحمام،
108- وآهات أطلقها بدل الغناء.
109- عيناي.. . من بكائي المستديم،
110- وجفوني «السفلي» متورمة «من ذرف» دموعي.
111- (... ..) مخاوف قلبي.
112- (.....) الرعب (.....)[15]

الهوامش

(1) أي أنه استشار فأله على يد العراف وكاهن الأحلام فوجده منذرا بالقلق والنحس وا لاضطراب.
(2) يبدو أن هذا السطر يشير إلى نوع من العرافة التي كانت مألوفة في العصور القديمة، إذ كانت الأقوال التي يسمعها الإنسان مصادفة تفسر على أنها علامات منبئة بحظه المواتي أو حظه المشؤوم «عن تعليق الترجمة العربية السابقة الذكر، هامش رقم (1) ص 395). و يلاحظ أن ترجمة روبرت بفايفر «في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص 434» لم تبق من هذا اللوح الأول إلا على ثلاثة سطور.
(3) أو سأجعله يفرغها أو يسكبها.
(4) أو على أملاكه وما خزنه واستودعه.
(5) تكمل الترجمة العربية عن لايات هذا السطر على النحو التالي: يضطهدان الروح الذي يحميني.
(6) لعل المقصود أنه أصبح من الضعف والهوان بحيث يتجرأ صبي صغير أو مريد مبتدئ في الكهانة أو فتى تافه أخرق على التعدي عليه بعد أن كان قويا صاحب هيبة ومنعة.. .
(7) أي كان يتبختر في مشيته مثل السادة وأصحاب السلطة والجاه وكل «متاع الغرور» في ذلك الزمان وكل زمان.
(8) أي صار الناس يتغامزون عليه كلما رأوه و يشيرون إليه بالأصابع كأنه مذنب.
(9) أي أنه لا يلقى من بلده وأهله إلا كل حاقد عليه أو معاد له.
(10) لا ندري شيئا عن نوع هذا المجلس، وهل كان منعقدا في البلاط أم في المحكمة أم في بيت السيد البابلي المبتلى.
(11) أي أن كل من يفتري عليه زورا وبهتانا ويشوه سمعته يرقى للمناصب العالية أو (يحتل المنصة)..
(12) أخطر ما في هذين السطرين أن البار المعذب يصل مثل خلفه أيوب العبري إلى حدود الثورة والتجديف على إلهه-فقد أصبح هذا الإله نفسه شريكا في الظلم الواقع عليه، و صار يعاون مضطهديه ويسلط الموت على كل من يحاول الوقوف بجانبه.
(13) المعنى غامض، والنص متعذر القراءة، ولكن سياقه يوحي باستمرار الشكوى من تخلي الأعوان عنه واستيلاء الأوغاد والسفلة على كل أملاكه.
(14) ربما يدل هذا التعبير المجازي على استيلاء الغرباء على حقوله أو تخريبهم لها بحيث انقطعت عنها صيحات الفرح وأغاني الزراعي في مواسم الحصاد.
(15) يبدو أن هذين السطرين الأخيرين يعبران عن الخوف والهلع الذي ظهر على وجه البار المبتلى والرعب من كيد أعدائه له.....

«اللوح الثاني»

1- بقيت حيا إلى العام التالي، انقض الزمن الموقوت.[1]

2- و لما نظرت حولي، بدا (كل شيء) مخيفا،

3- (فقد) ازداد نحسي، و (أصبحت) لا أهتدي إلى الصواب.

4- دعوت إلهي، لكنه لم يرني وجهه،

5- صليت لآلهتي، لكنها لم ترفع رأسها.

6- العراف فحص الأمر فلم يصل إلى جذوره،[2]

7- وكاهن الأحلام لم يستطع بذكائه أن يكشف جلية حالي.

8- توسلت الروح-رقيقو أن يرضى عني، لكنه لم ينر طريقي[3]،

9- وكاهن الرقى والتعاويذ[4] عجزت شعائره عن أن ترفع غضب الإله علي.

10- أية أحوال غريبة في كل مكان !

11- إذا تلفت ورائي، وجدت الاضطهاد والمتاعب.

12- وكاني رجل لم يرق السكائب لإلهه،

13- ولا تضرع لآلهته على مائدة (القربان)،

14- ولا واظب على السجود والركوع،

15- (كأني رجل) غاب عن فمه التوسل والدعاء،

16- ولم يفعل شيئا في الأيام المقدسة[5]، واحتقر الأيام الحرام،

17- وأمل الطقوس «الواجبة للآلهة.

18- ولم يعلم قومه[6] التبتل والخشوع،

19- بل أكل طعامه ولم يتضرع لآلهة[7]،

20- وتخلى عن طاعة آلهته فلم يقدم قربانها من الدقيق،

21- وكاني رجل تبلد إحساسه ونسي إلهه،

22- وأقسم اليمين لآلهة وهو حانث «غير جاد»، وهكذا كان مظهري «أمام الناس»،

23- أما عن نفسي فقد حرصت على الدعاء والصلاة:

24- كانت الصلاة عهدا «أخذته على نفسي»، وكانت التضحية قاعدة «حياتي لا .

25- ويوم الخشوع للإله ل«كان» يوم الفرح لفؤادي.

26- كما كان يوم «الاحتفال» بموكب الآلهة هو الغنم والفوز لي[8].
27- الصلاة للملك كانت هي فرحتي،
28- والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد.
29- لقد علمت بلدي أن تحافظ على «أداء» الشعائر للآلهة،
30- وحثثت شعبي على احترام اسم الآلهة.
31- سبحت بحمد الملك كما أسبح بحمد الإله،
32- وعلمت الناس توقير القصر.
33- ليتني عرفت أن هذه الأعمال تسعد قلب الإله[9].
34- إن ما يصلح للمرء يثير سخط الإله،
35- وما يبدو لقلبه خليقا بالاحتقار يطيب للإله.
36- من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟
37- ومن يدرك خطط الآلهة «التي تحي في العالم السفلي ؟[10]
38- وأين تعلم الفانون طريق الإله؟[11]
39- إن من عاش بالأمس مات اليوم.
40- لقد غلبه اليأس لحظة، وفجأة فاض قلبه بالبهجة والحماس.
41- في لحظة ينطلق الناس بالغناء مهللين،
42- وفي الأخرى ينوحون كالندابات المحترفات.
43- إن أحوالهم تتغير مثل فتح «الأرجل»[12]
44- حين يجوعون يصبحون كالجثث.
45- وحين يشبعون إلى حد التخمة يتطاولون على آلهتهم.
46- في السراء يتكلمون عن الصعود إلى السماء،
47- وفي الضراء يشكون من الهبوط إلى الجحيم.
48- إن هذه الأمور لتملأ نفسي خوفا، و لست أفهم معناها،
49- لقد سلط علي المرض المهلك[13]
50- وهبت ريح شريرة من الأفق،
51- والصداع قد تصاعد من سطح العالم السفلي[14]
52- وترك السعال الكريه «أبسو»[15]
53- إن «الشبح» الغلاب قد ترك «ايكور»[16]
54- وشيطان «لاماشتو» قد هبط الجبل،

55- التقلص[17] انطلق (من..........) السيل(؟)،
56- العجز يشق الأرض من الأعشاب [18]
57- (.....) مع مضيفهم، وانهالوا علي[19]
58- (.....) الرأس، وطوقوا جمجمتي،
59- (وجهي) مكتئب (عابس)، والعين تفيض بدمعي،
60- لقد لووا عضلات رقبتي ونزعوا القوة من عنقي-
61- دقوا «الأضلاع» وضربوا الصدر.
62- آذوا لحمي وجعلوه يتقلص،
63- شبوا نارا في أحشائي..
64- قلبوا أمعائي....
65- نزحوا البلغم «من صدري»، وأصابوا «رئتي» بالحمى».
66- جعلوا الحمى تدب في أطرافي والرجفة تهز جسدي.
67- قوامي الفارع هدموه كما يتهدم الجدار،
68- وبنيتي القوية قصموها كما تنقصم القصبة،
69- ألقيت كما يلقى الإسفنج[20] على وجهي.
70- وتلبس شيطان «عالو» جسدي وكأنه رداء،
71- النوم يلفني كأنه شبكة.
72- عيناي تحدقان، ولكن لا تبصران،
73- أذناي مفتوحتان، ولكن لا تسمعان[21].
74- الوهن تملك جسدي كله،
75- والرعشة انفضت على لحمي.
76- قبض الشلل على ذراعي،
77- والعجز أطبق على ركبتي،
78- (حتى) نسيت قدماي الحركة.
79- داهمتني (الضربة أو النوبة) فأخذت ألهث كالمطروح على الأرض،
80- (...........) الموت، قد غطى وجهي.
81- وكاهن الأحلام «باسمي»، ولكني لا أجيب.
82- (..........) أبكي، لكني لا أتحكم في قواي[22]
83- فخ قد أحكم فوق فمي،

84- وعلى شفتي القفل.
85- «بوابتي» مغلقة، و «مكان شرابي» مسدود،[23]
86- جوعي موصول، حنجرتي جافة.
87- حين تقدم لي حبات الأرز، آكلها وكأني آكل أعشابا عطنة،
88- والجعة-حياة البشر-بلا طعم «في فمي».
89- أن مرضي لمرض عضال.
90-تغيرت هيئتي لنقص الطعام،
91- اهترأ جسدي «لحمي»، وانسحب الدم مني[24]
92- وعظامي برزت، ولم يعد يغطيها إلا جلدي.
93- أنسجتي التهبت، وأصابها داء ال... .. ..
94- ألزم فراش العبودية، فالخروج ألم «وعذاب»،
95- وبيتي أصبح هو سجني.
96- ذراعاي مكتوفتان بال... .. .. الذي يغل لحمي،
97- قدماي مثقلتان بال... .. .. الذي يكبلني[25]
98- الامي موجعة، جرحي قاس.
99- (ضربة) سوط طرحتني أرضا، والضربة كانت قاضية.
100- مقبضه[26] ينفذ في لحمي «ووخزه» أليم.
101- إن المعذب لا يكف عن تعذيب «ي» طوال النهار،
102- ولا يتركني استريح بالليل لحظة واحدة.
103- لقد انشقت عروقي من اللي والثني.
104- و أطرافي تفلطحت وتفككت.
155- اقفي الليل كالثور في الروث،
106- وأتمرغ في فضلاتي كالغنم.
107- الآلام التي أشكو منها قد أعيت المعزم[27]
108- وفألي حير العراف.
109- لا طارد الأرواح «الشريرة» استطاع أن يشخص علتي،
110- ولا العراف حدد موعدا «للشفاء» من دائي.
111- لا إلهي خف لنجدتي ولا أخذ بيدي،
112- ولا إلهتي أشفقت علي ولا سارت بجواري.

113- كان قبري ينتظرني، وأعدت جنازتي.
114- وتوقف النواح علي قبل أن أموت.
115- كل أهالي بلدي قالوا: «(عجبا!) كم سحق ودمر تدميرا!».
116- أشرق وجه الحسود عندما سمع «بموتي»،
117- (وعندما) بلغت الشامتة الأنباء ابتهج قلبها.
118- لكنني أعلم اليوم الذي سيجيء على جميع أفراد عائلتي،
119- عندما يكلأ إله الشمس أصدقائي برحمته[(28)]

الهوامش

(1) إشارة الى الوقت الذي تستغرقه الأحزان والمصائب عادة، واليأن الزمن يفني كل شيء ويبتلع كل حي.

(2) أي لم يعرف أصل آلامه في الماضي، ولا استطاع بالطبع أن يكشف عن طالعه في المستقبل.

(3) أي لم يهدني سواء السبيل. ولعل زقيقو هو الوسيط الذي يتصل بروح الموتى من الأسلاف لكشف المستقبل كما جاء في ترجمة بفايفر (بريتشاردص 434.

(4) أي المعزم أو المعوذ.

(5) ربما كان المقصود أنه متهم بالتقصير في أداء الشعائر والطقوس في «يوم الإله». والأعياد الشهرية.

(6) أو شعبه وناسه وأتباعه.

(7) أي أكل طعامه وتقاعس عن تقديم الطعام للآلهة، لأن تقديم الطعام لهم هو في الأصل سبب خلق البشر ودليل طاعتهم وخدمتهم.

(8) هذه إشارة صريحة إلى ارتباط العبادة بالربح والفائدة، مما يؤكد الحس العملي عند البابليين.

(9) تعبير عن خيبة أمله في اعتقاده بأن أعماله يمكن أن ترضي الإله. ولا يصح أن يفهم هذا على أنه تشكك في التدين في ذاته، بل على أنه اختلاف في مفهوم الخير والشر عند الإله وعند البشر.

(10) لعل المقصود أن خطط الآلهة عميقة لا يُسبر غَوْرها.

(11) أي سبيلهم وشرعتهم.

(12) هكذا في ترجمة«لامبيرت»التي اعتمد عليها بشكل أساسي، أما الترجمة العربية المذكورة آنفا عن «رينيه لابات» فتذكر فتح الفم أو العينين وإغلاقهما (ص 399) وكلا التعبيرين على أية حال هو كناية عن تقلب الوضع البشري وتناقضة كما في ترجمة بفايفر: إن أمزجتهم تتغير مثل النهار والليل.

(13) حرفيا: أطلق سراحه عليَّ...

(14) كان هذا الصداع نتيجة نوع من الحمى التي يرد ذكرها في النصوص السحرية باسم «حمى ايعو» التي تصور البابليون أنها تتصاعد من العالم السفلي. وقد كانت تصاحبها علامات أخرى كالبثور والقرح التي سيأتي ذكرها في النص بصورة غير مباشرة ترجح أنها كانت حمى الجدري التي أصابت أيوب العبري أيضا بصورة أنكى وأشد...!

(15) أي ترك عمق المياه أو الهاوية التي يسكنها..

(16) المقصود بالشبح الغلاب هنا هو شيطان ورد في نصوص أخرى باسم «أوتوكو». أما «ايكور» فهو في اللغة السومرية بيت الجبل أو عالم الجحيم السفلي مقام الشياطين التي تصعد منه إلى عالم البشر، مثل الشيطان الأنثى لاماشتو الذي يذكر في السطر التالي.

(17) ربما يكون المغص هو المقصود بهذا التقلص أو التشنج المصحوب بالرعشة وتصبب العرق.

(18) أو العقم الذي يصوره الكاتب في صورة الذبول الذي نفذ في باطن التربة وخيم على

الخضرة.
(19) أي أن جميع الشرور والأمراض قد هجمت عليه وضربت رأسه...
(20) كناية عن نوع من العشب الملتوي الذي انكفأ وجهه عليه.
(21)تذكرنا هاتان الصورتان بنصوص مقدسة عديدة عمن حلت عليهم لعنة الله-فالنبي ارميا يقول: اسمع هذا أيها الشعب الجاهل والعديl الفهم الذين لهم أعين ولا يبصرون، لهم أذان ولا يسمعون (ارميا / 5/ 21). وفي القرآن الكريم آيات عديدة: أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ! (محمد/ 47)، «لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم أعين لا يبصرون بها (الأعراف/ 7)، «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» (الأعراف، 7)،»وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله ! (الجاثية/ 45)، «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور (الحج / 22)... وطبيعي أن يختلف السياق في كل نص وكل آية من الآيات الكريمة.
(22) كناية عن فقدان الوعي.
(23) الباب المغلق والنبع المسدود يشيران إلى انغلاق الفم أو إلى انسداد الفتحات التي يتمكن بها الإنسان من التنفس والنطق والشرب..
(24)لعل المراد بهذا هو النزيف الدموي.
(25) لعلها قيود أو أغلال شدت فيها رجلاه.
(26) في ترجمات أخرى: المهماز أو المنخاس.
(27)أو الكاهن الذي يطرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ والتعزيمات السحرية.
(28) بعد ظلمات العذاب والألم والاضطهاد التي أسرف المبتلى البار في الشكوى منها، يمكن أن يكون هذا البيت بمنزلة شعاع الأمل في الشفاء الذي سيمن به مردوخ عليه وعلى كل أفراد أسرته ومعارفه وأصحابه. والغريب أن التعبير عن هذا الأمل نفسه على لسان أيوب: «أما أنا فقد علمت أن ولى حي والآخر على الأرض يقدم. وبعد أن يفنى جلدي هذا ولدون جسدي أرى الله.» (سفر أيوب، 19 / 25-26).

«اللوح الثالث»

ا- يده كانت ثقيلة (الوطأة) علي، فلم أقو على احتمالها.
2- خوفي منه كان منذرا بالخطر(.......)
3- (............)العنيف كان زوبعة(......)
4- خطوه كان....... وهو........ (......)
5- المرض القاسي لا(...... .) شخمى،
6- أنسى.... (.........) يضل عقلي[1]
7- بالنهار والليل أئن وأتأوه،
8- وشقي أنا في (أوقات) الحلم واليقظة على السواء.
9- شاب مرموق رائع البنية،
10- ضخم الجسد، يرتدي ثيابا جديدة-
11- لما (كان) في أوقات اليقظة.. ..
12- فخم الملبس، ملتفا في ثوب الهيبة[2]
13- ...... (......) وقف على رأسي،
14- (أنا......)وتجمد جسدي.
15- (......)إن السيدة قد أرسلت (ني)
16- (......)...... (......)
17- (..... .)......قلت (......)
18- ...... أرسلت (......)
19- كانوا صامتين ولم.. ... (......)
20- ...... (......)
21- وفي المرة الثانية (رأيت حلما) 22
22- وفي (حلمي الذي)...... (رأيت)
23- شابا رائعا..
24- يحمل في يده عود التطهير من (أغصان) الطرفاء[3]
25- «إن لالوراليما[4]، المقيم في نيبور (نفر).
26- قد أرسلني لأطهرك.
27- الماء الذي كان (يحمله) معه أخذ يسكبه علي،
28- وهو ينطق بالتعويذة التي تهب الحياة، ودلك (جسدي).

29- في المرة الثالثة رأيت حلما.

30- وفي الحلم الذي رأيت.

31- ... امرأة شابة ذات وجه مشرق،.

32- ملكة.... شبيهة بإله.

33- دخلت (واتخذت مجلسها)...

34- «انطقي بخلاصي»........

35- قالت (لا تخف)... سوف...

36- أيا كان الحلم (.....)

37- قالت: يكون الخلاص من حالتك التعسة،

38- لكل من رأى الرؤيا في الليل.

39- في الحلم (ظهر لي ؟) أورنند نلوما البابلي (........)

40- (وهو) شاب ملتح (يضع) عمامته على رأسه-

41- كاهن معزم، يحمل رقيما (في يده ؟)

42- «أرسلني مردوخ».

43- ولشوبشي-ميشري-شكان جلبت (النعمة) الخير[5]

44- من يدي مردوخ الطاهرتين جلبت الرخاء.

45- إنه هو (مردوخ) الذي وضعني بين يدي راعي[6]

46- (في) ساعات اليقظة بعث الرسالة.

47- وأظهر علامة رضاه عن أهلي[7]

48- في المرض الطويل.. ..

49- شفي مرضي بسرعة وانكسرت (قيودي)

50- بعد أن (عادت) السكينة إلى عقل مولاي.

51- وهدأ قلب مردوخ الرحيم[8]

52- (بعد أن) تقبل صلواتي[9] (.....)

53- (وابتسامه) المحببة.... (.....).

54- (بعد أن قال) «انج من آلامك»، يا من شقيت (شقاء عظيما!)

55- (........) لتسبح (.....)[10]

56- (.....)..... تتعبدوا(.....)

57- (.....)إثمي (.....)

58- (.....)ظلمي (.....)

59- (.....) وتعدى علي (.....)

60- جعل الريح تهب وتذرو (كل) خطاياي

الهوامش

(1) يعود الضمير على مردوخ عظيم آلهة بابل الذي ترد صفاته المذكورة في نصوص دينية وأدبية عديدة (مثل ثقل اليد،، غضب الوجه، ورهبة الصوت المرعد كالزوبعة أو العاصفة أو الطوفان...)

(2) أو الرعب والجلال-مع السطر التاسع يبدأ الحلم الأول من الأحلام التي يخلى فيها رسل الآلهة إلى المبتلى واحدا بعد الآخر. ويلاحظ أن الأسطر التالية مخرومة إلى الحد الذي لا يسمح بمعرفة النبأ الذي أبلغه الرسول للمعذب المبتلى، ولكن يبدو أن محاولات التشفع له عند الملك والبلاط والمعبد تبدأ مع هذا الحلم.

(3) أو الأثل.

(4) يرد هذا الاسم في الترجمة العربية عن «لابات وفي ترجمة بفايفر على هذه الصورة: «طاب-أوتول-انليل». وظاهر أن الاسم الأول سومري، والثاني أكدي بابلي. ومعنى الاسم الأصلي في السومرية هو: «طيب هو صدر إنليل».

(5) أو الرخاء والازدهار.

(6) أو بين يدي شافي.

(7) أو على شعبي وناسي وذوي قرباي.

(8) أي سكن وهدأت أنفاسه بعد الغضب والثورة.

(9) أو دعاني وتضرعاتي.

(10) واضح من هذه السطور الخمسة المخرومة أن مردوخ قد شفى المتألم البار من مرضه وغفر ذنوبه، ونجاه من العقاب الإلهي الذي تحمله بصبر وشجاعة ربما قلل منهما كثرة شكواه وإسرافه في التوجع والأنين!

ظهر اللوح الثالث(*)

4- (قرب) تعويذته التي تمسك...
5- (طارد) ريح الشر إلى الأفق، وأخذ (الصداع) إلى سطح العالم السفلي،
6- (أرسل) السعال اللعين إلى ابسو (مياهه العميقة).
7- ورد الشبح الغلاب إلى إيكور،[1]
8- طرح الشيطانية لاماشتو أرضا وطردها إلى الجبل،
9- واعاد المغص إلى البحر المتلاطم،
10- وانتزع جذر العجز (كما تنتزع) النبتة.
11- والنوم السيئ، ودفق النعاس
12- أزاحهما كأنهما دخان يملأ السماء.
13- الكرب والبلاء... ساقهما كعاصفة هبت في المطر... (إلى) العالم السفلي
14- والألم المزمن في الرأس الذي... مثل...
15- طرده كوابل من المطر في الليل وأراحني منه[2]
16- وعيناي اللتان غطتهما غشاوة السحب في كفن مميت-
17- رماه بعيدا (على مسافة) ألف فرسخ ونور بصري.
18- أذناي اللتان كانتا مسدودتين وموصدتين كأنني أصم-
19- أزال شمعهما وفتح سمعي (من جديد؟)
20- وأنفي الذي اختنق (تنفسه) بسبب الحمى.
21- خفف آلامه فأصبحت أتنفس «بحرية».
22- شفتاي الملتهبتان اللتان كانتا...
23- اكتسح الرعب (الذي خيم عليهما) وفك أغلالهما.
24- فمي الذي كان مغلقا بحيث تعذر علي (الكلام)،
25- صقله كما يصقل النحاس و (........) القذارة (التي لوثته)[3]
26- أسناني التي تقبضت وتضامت،
27- (هو الذي كسر قيدهما و (.....) جذورهما.
28- ولساني الذي انعقد وعجز عن النطق،

(*) من كسرة لوح وجد في مدينة سيبار، وتحتوي على 36 سطرا، تتكرر منها أربعة سطور (18-19-30-33) في مخطوطة مكتبة آشور-بانيبال

29- (هو الذي) أزاح (......) فأصبح حديثي واضح البيان.

30- زوري الذي جف واختنق كشيء فاقد الحياة،

31- هو الذي رده (إلى وضعه أو طبيعته) وجعله يتغنى كالناي.

32- قصبتي الهوائية التي تورمت وعجزت عن الشهيق،

33- خف ورمها وفتح مغاليقها.

34- .... الذي.....

35- ..... فوق.....

36- (الذي) كان قد أظلم مثل.....

الهوامش

(1) أي رد الشيطان الذي لا يقاوم-وهو أو توكو-إلى مكانه في بيت الجبل أو العالم السفلي.

(2) في الترجمة العربية السابقة الذكر: أزاله مثل الندى الليلي. وفي ترجمة بفايفر (ص 436): أزاح «الدموع» التي تجري من عيني وأبعدها عني.

(3) أو الغبرة التي كانت عليه.

«اللوح الرابع»[*]

1- الرب.. . في،
2- الرب تولاني (برعايته)،
3- الرب أوقفني على قدمي،
4- الرب وهبني الحياة،
5- نجاني (من الهاوية).
6- انقذني من الخراب،
7- (... ..) شدق من نهر خبر[1]
8- (...........) أخذفط من يدي.
9- مردوخ «الذي» سحقني.
10- هو الذي سواني من. جديد.
11- ضرب بشدة على يد من ضربني.
12- وهو الذي أسقط سلاحه.
13- (هو)... .. . الأسد... ..
14- إن مردوخ هو الذي (.. .. ..)
25- ... . الحنطة الذهبية (... ...)
26- تضمخت بعطر الأرز الفواح، على (.. .. .)
27- مأدبة البابليين.. . (... ..)
28- القبر الذي جعلته (..... .) في المأدبة.
29- رأى البابليون كيف يرد مردوخ الحياة،
30- وسكان الأقاليم جميعا مجدوه:
31- من كان يتصور أنه سيرى شمسه ؟
32- من كان يتخيل أنه سيسير على طريقه ؟
33- من غير مردرخ يبعث الحياة في موتاه ؟
34- أية إلهة، غير ماربانيتوم[2]، تهب الحياة؟
35- إن مردوخ قادر على بعث الحياة (في سكان) القبور،
36- وماربا نيتوم تعرف سبل الإنقاذ من الدمار،
37- حيثما استوت الأرض وارتفعت السماوات،

(*) تختلف آراء العلماء حول هذا اللوح وهل ينتمي في الأصل للقصيدة أم هو مجرد تعليق عليها.

38- حيثما أشرق إله الشمس، وتألق إله النار،
39- حيثما جرى الماء هبت الريح،
40- المخلوقات التي أمسكت «أرورو» طينتها بين أناملها،
41- هذه التي وهبت الحياة و (راحت) نخطو وتسير،
42- الفانون، على قدر أعدادهم (التي لا تحصى) يمتدحون مردوخ ![3]
43- (...............)الذي ينطق[4]
44- (.....) ليسد جميع الشعوب،
45- (.....) راعي الدور جميعا
46- (.....) سيول من الأعماق،
47- (............) الآلهة....
48- (.....) على مدى السماء والأرض.
76- ...... الذي في صلواتي (.....)
77- (مع) السجود والدعاء (.....) لايزاكيل
78- (أنا الذي) نزلت إلى القبر قد رجعت إلى بوابة (شروق الشمس).
79- (عند) «بوابة الرخاء» أعطيت الرخاء،
80-(عند) «بوابة الروح الحارس» (اقترب مني) روح حارس،
81- (عند)«بوابة الهناء» وجدت الهناء،
82- (عند) «بوابة الحياة» منحت الحياة،
83- (عند)«بوابة شروق الشمس» عددت بين الأحياء،
84- (عند) «بوابة العجب العجاب» كان فألي شديد الوضوح،
85- (عند) «بوابة الخلاص من الإثم» تحررت من قيودي،
86- (عند)«بوابة العبادة» استفسر فمي،
87- عند «بوابة تسكين الزفرات» سكنت زفراتي،
88- (عند) «بوابة المال الصافي» نثر علي ماء التطهير،
89- (عند)«بوابة الهناء» اقتربت (عن كثب) من مردوخ،
90-(عند) «بوابة الروعة» قبلت قدم ماربا نيتوم.
91- عكفت على التضرع لهما والصلاة والدعاء،
92- ووضعت أمامهما البخور والعطر،
93- قربت القربان، وقدمت الهدية، وأجزلت العطاء،

94- ذبحت الثيران السمينة وضحيت بالأغنام المسمنة،

95- ومرارا سكبت الجعة المعسولة كالشهد والخمر الصافية.

96- للروح الحامي والملاك الحارس، والحجاب المقدسين أمام (معبد) «ايزاكيل» المبني بالآجر،

97- (.....) بالسكائب جعلت قلوبهم تتوهج (نشوة)،

98- (.....) وبالأطعمة الشهية جعلتهم فرحين.

99- (العتبة والرتاج) والقفل، والأبواب،

100- (أنا .....).... الزيت، والجبن، وأجود أصناف الحنطة(5)

101- (.....)..... طقوس المعبد.

الهوامش

(1) هو نهر الموتى في العالم السفلي

(2) هي زوجة الإله مردوخ إله بابل الأكبر.

(3) ربما كان هذا السطر نداء إلى البشر الفانين لتمجيد مردوخ.

(4) من هنا تبدأ فجوة تشمل أكثر من ثلاثين بيتا يمكن أن نتصور بعين الحدس أنها استمرت في تمجيد الإله «مردوخ» والآلهة «صاربانيتوم»، وربما تكون قد مهدت لزيارة المعذب في الأبيات التالية لمعبد «الايزاكيل» في بابل للشكر والتبرك والتوبة.. وأرورو المذكورة في السطر رقم (40) هي خالقة البشر وأخت إنليل إله الهواء والعواصف الرهيب الغضوب.

(5) يمكن أن يفهم منها أيضا أحسن أنواع الأرز والحبوب المنتقاة...

«المعذب والصديق»(*)

تعرف هذه القصيدة الحوارية بين معذب وصديقه الحكيم بأنها هي «التيوديسية» البابلية. والكلمة الأجنبية الأخيرة[1] مكونة من كلمتين يونانيتين تدل أولاهما على الإله «ثيوس» وتعني الثانية «ديكية أو ديكايا» العدل أو العدالة، والمراد بها هو تبرير الشر والألم والظلم في هذا الوجود بالحكمة الخافية على عقول البشر، أو (بعلمهم الجاهل «-على حد تعبير الفيلسوف و اللاهوتي الألماني نيقولا الكوزاني (1401- 1464 م)-بالطبيعة الإلهية والتدبير الإلهي. والقصيدة في أصلها الأكدي وفي مخطوطاتها أو بالأحرى ألواحها العديدة-التي وجد أهمها وأكملها في مكتبات الملك الآشوري اشور-بانيبال في نينوى تتألف من سبعة وعشرين مقطوعة، وكل واحدة منها من أحد عشر سطرا. وموضوع القصيدة هو نفسه موضوع كل «الثيوديسيات» المعروفة في التراث الفلسفي و اللاهوتي الغربي ومن أشهرها تلك التي كتبها الفيلسوف الألماني ليبنتز (1646-1716) في سنة 1716 و دافع فيها عن خيرية الله الذي خلق أبدع عالم ممكن يتضاءل فيه الشر والشقاء إذا قيس بالخير والفضل العميم.[2]

القصيدة-كما قدمت-حوار شعري بين معذب جنى عليه الظلم المستشري في عصره، وصديق عالم متزن، يعبر عن التقاليد والسلطة الدينية والأخلاقية السائدة، ويحاول أن يلتمس الأعذار والمبررات للوقائع والجرائم المنكرة التي راح يسردها المعذب المضطهد، وذلك على ضوء الأفكار والقيم والمعتقدات الموروثة عن عدالة التنظيم الإلهي للعالم، والتنظيم الاجتماعي الذي أقامه الآلهة كذلك بأنفسهم، وأنزلوه على البشر في صورة مؤسسات وتشريعات مقدسة.

حفظ الزمن من هذه القصيدة تسع عشرة مقطوعة بصورة كاملة أو مقروءة تكفي لتتبع الحوار، أما الألواح الثمانية الأخرى فقد ضاعت تماما أو امتلأت بالثغرات والفجوات بحيث تتعذر قراءتها والإفادة منها. ومعظم

(*) تغير ترجمة بفايفر من عنوان هذة القصيدة الحوارية فتجعله: «حوار حول الإنسان». (ص438 من كتاب بريتشارد).

«مخطوطات» القصيدة يرجع إلى الحضارتين الآشورية والبابلية، بجانب تعليق متميز عليها وجدت بعض ألواحه في حفائر مدينة «سيبار»، ويدل دلالة واضحة على أن القصيدة قد حظيت باهتمام العلماء والمثقفين في العصور المتأخرة لحضارة وادي الرافدين. ولا أريد أن أخوض فيما لا أعلم من دقائق البحث اللغوي في هذه المخطوطات التي لم يقدر لي أن أتعلم لغتها أو أفك غامض حروفها ومقاطعها وكلماتها المدونة بالخط المسماري.. . يكفي أن أقول إن النص قد وضع-في تقدير الأستاذ لامبيرت-حوالي سنة ألف قبل الميلاد، وأن مؤلفه أو كاتبه و محرره هو في الأغلب كاهن مختص بالطقوس السحرية اسمه «ساكيل-كينام-أوبيب». وقد وصف نفسه بأنه المعزم أو كاهن التعاويذ «عابد الإله والملك» (أو المتفاني في سبيلهما)[3]، ويكفي أيضا أن أقول إن النص قد شدني إليه بقوة غلابة لا تقل في تأثيرها السحري عن القوة التي جذبتني إلى النصوص الأخرى التي تجدها في هذا الكتاب.

تبدأ القصيدة بمخاطبة المعذب لصديقه بلهجة تنم عن الأدب والاحترام الذي سيحافظ عليه الطرفان إلى النهاية. ويشرع المعذب في رواية سيرته المفعمة بالمحن والكروب. لقد كان آخر طفل ولد لأبويه اللذين لم يلبثا أن ذهبا إلى الأرض التي لم يرجع منها أحد وتركاه لليتم والضياع. ومع هذه البداية تتخلق ملامح الموضوعات الأساسية أو بالأحرى ملامح الأشكال والأسئلة الرئيسية التي يدور حولها الحوار: لماذا لا تحمي الآلهة أولئك الذين يعجزون عن حماية أنفسهم ؟ ولماذا يعمد الأقوياء والأغنياء و أصحاب السلطة و النفوذ إلى ظلمهم و اضطهادهم، بل لماذا يتلذذون بهذا الظلم و الاضطهاد؟ و لماذا يدلل الابن البكر و معه كل المزايا التي تجعله يتفوق على سائر الأشقاء و يعفى من حمل النير الذي يعانون سخرته ؟ و لماذا يضطهد الخير الأمين ويشقى الصالح البار الذي أدى فروض الطاعة للآلهة ولم يرتكب شرا ولا إثما في حق البشر، بينما يحظى الجبار الظالم و محدث الثروة الوقح بكل ما ينعم به من رخاء وهناء وقوة وسلطان عند الآلهة وعند الناس؟!

ويحاول الحكيم أن يعزي صديقه عزاء نشعر أنه غير ضروري وغير مقنع.. . فهو يواسيه بأن موت أبويه لم يكن إلا قضاء وقدرا اشتركا فيه مع

البشر جميعا في مصيرهم المحتوم. ثم يؤكد للمعذب في المقطوعة الثانية أن حياة الضنك والشظف التي عاشها تقابلها حياة اليسر والرخاء التي هي نتيجة مترتبة على التقوى والطاعة والصلاح. ويجيبه المعذب «في المقطوعة الثالثة» إجابة تدل على أن صديقه لم يستطع أن يقدر حاله أو يدرك مدى البؤس واليأس الذي انحدر إليه. ويكرر الصديق «في المقطوعة الرابعة» مقالته السابقة مؤكدا أن حياة التقوى والصلاح لن تنقضي دون مكافأة من الآلهة. ويرد عليه المعذب فيؤيد حجته بأمثلة مختلفة من الجرائم التي ترتكب في حق الأخيار الطيبين، سواء في المجتمع الإنساني أو في مملكة الحيوان. ويرجع الصديق الحكيم «في المقطوعة السادسة» إلى التراث التربوي والديني السائد فينبه صديقه إلى أن العقل الإلهي بعيد موغل في بعده عن البشر، وأن حكمته خافية على عقولهم المحدودة، وأن المجرمين ينتهون في بعض الأحيان نهاية مفجعة، ومن ثم يحذر المعذب وينبهه إلى ضرورة مقاومة إغراء الجريمة ورعاية حقوق الآلهة. غير أن هذا التفسير أو التبرير لا يقنع المعذب، ولذلك يفاجئ صديقه-في المقطوعة السابعة-بأن الحياة التي قضاها في التدين والعبادة هي التي أدت به في النهاية إلى المصائب التي يكابدها في حالته الراهنة! ويعتبر الحكيم ذلك كفرا وتجديفا من صديقه «المقطوعة الثامنة» ويؤكد له من جديد أن من الصعب إدراك كنه الحكمة الإلهية.

وينقطع النص تماما ليبدأ مع المقطوعة الثانية عشرة بمحاولة الصديق الحكيم أن يبين النعم والمزايا التي تتحلى بها حياة التقوى وأداء الفروض الواجبة نحو الآلهة والبشر. ويرد المعذب الذي غلبه القنوط من رحمة الآلهة ومن عدالة البشر فيهتف بأن كل ما يتمناه هو أن يفر من الحياة المستقرة ويحيا حياة المتشردين الهائمين على وجوههم، أو حياة المتوحدين والمغتربين كما نقول اليوم (المقطوعة الثالثة عشرة). ويعود النص إلى الانقطاع. ولا يكاد يبدأ مع المقطوعة السابعة عشرة-حيث يؤكد المعذب أن من السهل أن يغير الأغنياء والفقراء مواقعهما-حتى ينقطع في المقطوعتين التاليتين اللتين تصعب متابعتهما. وبعد هذه الفجوة يستأنف الصديق الحكيم حديثه في المقطوعة العشرين، فيكرر قوله بان التقوى لابد أن تكافأ في النهاية، وأن عليه أن يثوب عن غيه وضلاله، ويؤدي الطقوس ويقدم القرابين.

ويبدو أن المعذب ضاق صدره بالحجج المملة، فزفر زفرات باكية لم تبق منها إلا أصوات كلمات ربما كانت في الأصل صرخات راجفة: «الأوغاد الغشاشون المزورون! إنهم يكدسون الثروات!... ويجيب الصديق بأنهم يلقون جزاءهم العادل في النهاية فتزول عنهم الثروة ويعاجلهم سهم الموت. لكنه يتراجع على كل حال عندما يصر على أن الذين يخشون الآلهة لا يموتون جوعا، وإن اعترف بأنهم قد لا يجدون الطعام الوفير الذي يكفيهم إلى حد الشبع» المقطوعة الثانية والعشرون!.

بيد أن المعذب الجريح-أو المتمرد العنيد الذي ينتفض في صدره !-لم يقتنع بما سمعه أكثر من مرة، ولهذا يواصل المجادلة ومقارعة الحجة الدينية بحجة نافذة في لحم الواقع اليومي وعظمه.. . فهو يقدم أمثلة صارخة تشهد على المزايا التي يتمتع بها الطفل الأول المدلل-أو المتنطع !-بالقياس إلى اخوته الذين يصغرونه في السن، ويختم كلامه بأن يؤكد ما سبق تأكيده من أن حالته المنكدة هي نتيجة بره وصلاحه وتقواه «المقطوعة الثالثة والعشرون !. لكن يبدو أن الصديق الحكيم لم يستنفد حججه والتي تؤيد رأيه، كما تستند إلى الرأي التقليدي بأن الحكمة الإلهية تظل خافية على من يكتفي بالنظرة السطحية ولا يحاول أن يسبر غورها ويدرك كنهها. فالمولود الأول دائما ما يكون أضعف من اخوته من الناحية الجسمانية. وبذلك تنقلب المزايا إلى مضار (المقطوعة الثالثة والعشرون). وطبيعي أن الصديق لا يملك البراهين المستمدة من علوم الحياة و وظائف الأعضاء و الوراثة لتأييد حجته الدامغة التي ربما أيدتها الملاحظة المباشرة أو الطب التجريبي الشعبي في عصره نتيجة الزواج المبكر للمرأة في الشرق الأدنى القديم والحديث ! ولذلك يبدو أن الطرفين قد قبلا الحجة التي لم يعودا لمناقشتها، وإن رجع المعذب للضرب على وتره الحزين بسرد الحالات التي يعتمد فيها الأغنياء والأقوياء سحق الفقراء والمستضعفين (المقطوعة الخامسة والعشرون). ويضطر الصديق الحكيم-ربما تحت ضغط الظلم الاجتماعي الذي كان يجتاح الناس في أواخر الألف الثانية قبل الميلاد أو أوائل الألف الأولى-يضطر إلى إقرار صديقه على ما يقول، وأن تقمص دور الشارح المطلع فأخذ يفسر ذلك بأن الكذب وشهادة الزور جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية التي سوتها أيدي الآلهة(المقطوعة السادسة والعشرون).

ولعله لم يفطن إلى التجديف الذي تنطوي عليه شهادته في حق الآلهة، أو لعل الكاتب أو الكتاب الأصليين قد أحجموا عن الخوض في هذا الكفر الصريح. ولهذا نجدهم-على لسان المعذب-يسارعون بالتضرع إلى الآلهة أن يمددوا عليه ظلال رحمتهم، والحد الصديق الحكيم أن يتدبر حاله وينظر بعين العطف إلى بؤسه وشقائه (المقطوعة السابعة والعشرون).

هكذا تصل القصيدة إلى نهايتها، على الرغم من اللهجة العاطفية الجياشة التي تختتم بها. ويبدو أن المتحاورين لم ينتبها إلى أن هذه النهاية تنسف البداية التي انطلق منها حجاجهما. فلقد بدأ من التسليم بأن الآلهة هي المسؤولة عن إقامة العدل بين البشر. لكنهما ينتهيان الحد أن هذه الآلهة نفسها-التي طالما دافع الصديق العالم عن حكمتها الخافية-هي التي خلقت البشر وخلقت معهم في نفس اللحظة كل نوازع الشر والغدر والظلم والكذب، حتى ولو كان ذلك من ناحية الاستعداد أو القوة والإمكان كما يقول أرسطو... وكأني بالمشكلة الحقيقية-وهي مشكلة التوفيق بين التقدير الإلهي وحرية الإرادة البشرية-قد أجلت أو ركنت على الرف. لقد بينا أن الأشرار يلقون الجزاء الذي يستحقونه، كما شهدا في المقابل بما تشهد به التجربة العملية على الدوام(*1) من أن الأشرار والأوغاد كثيرا ما ينعمون بالثروة والشهرة والمجد والسلطة. والظاهر أن المؤلف أو مجموعة المؤلفين والناسخين على مر العصور لم يتمكنوا من التوفيق بين الأفكار الموروثة العميقة الغور في النفوس من ناحية، وبين خبرة الحياة اليومية التي تصدم المشاعر والعقول ويصعب تجاهلها والاستهانة بها. ولهذا حاولوا الخروج من المأزق بالرجوع إلى صورة من صور «القدرية» أو «الجبرية» الجاثمة على صدر الشرق قديمه وحديثه. وهي صورة بدت لهم في ثوب منطقي واضح وحجة مقنعة لا ترد: مهما يفعل الأشرار فقد كانوا ميسورين على فعله، لأن الآلهة هي التي جبلتهم على هذه الصورة و خلقتهم على هذه

(*1) وبوجه أخص في سنوات «الانفتاح» الأخيرة إذ خلا الجو للصوص القوت والقيم والثقافة، فوجدناهم يجمعون الثروات الخيالية التي أدت إلى الخل في البناء الاجتماعي وإلى ظواهر المحنة الحضارية التي نعيشها اليوم «جرائم الإدمان وسرقة المال العام والتزوير وخراب الذمم..الخ» كما سمحت بتسليط أضواء الدعاية والإعلام على عدد غير قليل من النرجسيين المتضخمين وطلاب الشهرة المريضة والجهلة والمتطفلين على الأدب والفن والفكر.

الفطرة. ولو أمعنوا النظر في هذه الحجة لتبين لهم أن القدرية تتحرك دائما على شفا الكفر، أو تقع في هاويته دون أن تدري.

ليست قصيدة «المعذب والصديق» دراسة فلسفة ولا بحثا في اللاهوت أو علم أصول الدين البابلي-فلو نظرنا إليها هذه النظرة لحملناها في الحقيقة أكثر بكثير مما تحتمل، ولأخطأنا فهم النص وغاب عنا الصراع الوجداني المحتدم وراء صوره وتعبيراته الشاعرية. ومع ذلك فإن هذا لا يمنعنا من القول بأنها تدور حول العدالة الإلهية وتدين المظالم الاجتماعية على شكل حوار يذكرنا بتقليد أدبي أو جنس أدبي قديم هو المناظرة الأدبية التي تتم بين أشخاص أو حيوانات أسطورية أو أنواع متنافسة من النبات (وتجد نماذجها الباقية في هذا الكتاب). وإذا كانت القصيدة تتخذ شكل الحوار أو الجدل بين طرفين متخاصمين في الفكرة والرأي فإنها تتناول موضوعا أسمى وأخطر من موضوع الخصومة بين شخصيات أسطورية أو حيوانات خرافية، وتنتقل بنا من عالم الحكاية الخيالي البديع إلى عالم تلقى فيه الأسئلة النهائية الكبرى عن العدل والظلم المقدر على البشر، وعن الخير والشر وحرية الإرادة، وتطرح فيه المشكلات-على الحدود الدقيقة الفاصلة بين الإيمان المطمئن المريح وبين التساؤل القلق المخيف-عن المسؤولية الإلهية عن سعادة البشر وشقائهم، وعن مصيرهم المكتوب في «ألواح المصائر»، ومدى قدرتهم أو حريتهم في التردد عليه أو على الأقل في مناقشته-على لسان هذين المثقفين المهمومين بهموم العدل في الأرض والسماء-وعن جذور الظلم الضارب في طبيعة البشر والمجتمع أو في طبيعة الآلهة أنفسهم. بل إن المعذب ليشهد في هذا العصر المتقدم على ما نسميه اليوم-حسب تعبير نتشه-بانقلاب القيم، وربما يكون قد جرب-على طريقته و وفق ظروف عصره وبيئته ووعيه و ثقافته-ما حاوله فيلسوف الإنسان الأعلى و إرادة القوة فاصطدم رأسه المتعب بسور التدين البابلي الشائك، وألجمه طوق التقاليد الحديدية التي فرضت على الجميع الطاعة المطلقة للآلهة والملك، و لخدمهم وأتباعهم من «أولي الأمر» المنفذين لأحكام السلطة الدينية والاجتماعية.

إن أحد المتحاورين «وهو المعذب» يمثل وجه المثقف الثوري و «اليوتوبي» القلق على الدوام، والآخر ينطلق بلسان المثقف المسوغ للنظام القائم و

التقاليد والموضات السائدة... إنهما يمثلان نمطين يعيشان بيننا إلى اليوم بصورة ربما تكون أكثر تعقيدا، ولكنها في جوهرها هي الصورة نفسها. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نرفع المعذب إلى مستوى المجادل النزيه في المشكلات الدينية والميتافيزيقية الأساسية-لأن ثورته لا تخلو من قدر من النفعية، وخيبة أمله في الحياة والناس لا يمكن تجريدها من قدر من الطموح العملي إلى المكانة والسلطة !-كما لا نستطيع في الوقت نفسه أن ندمغ الصديق الحكيم على طول الخط بالرجعية ومجاراة الأوضاع السائدة، ولا أن نجرده من الصدق والأمانة، فلا شك عندي أن الصراع المحتدم بينهما يدل على استمرار هذا الصراع الذي لم يوجد له حل حتى الآن ولا ينتظر أن يحل ما بقي الفكر الحقيقي الذي لا ينفك يتجاوز الواقع والوضع القائم، وينقد القيم والمفاهيم المستقرة، ويتجه دائما نحو التغيير والمراجعة والتقويم وإعادة النظر في كل شيء. ومن الطبيعي أن يلجا الطرف المبرر-الذي لا أشك كما قلت في تدينه وصدق إيمانه بعدالة النظام الطبيعي وثبات التقدير الإلهي-أمد الحجة التي يلجا إليها أمثاله، وهي حجة الجهل البشري بالعلم والتقدير الإلهيين، وقصور الرؤية ومحدودية الخبرة عند الفانين.

وفي النهاية يلقي المتمرد المتشائم أسلحته، ويستسلم يائسا أو راضيا لتعالي الحكمة الإلهية الخافية وضعف الطبيعة البشرية، ولا يبقى أمامه سوى أمل واحد هو انتظار الرحمة الإلهية والعون الإلهي. ومع أن القصيدة-كما قلت-ليست رسالة في اللاهوت ولا في الفلسفة، فإنها ذات قيمة كبيرة في تعرف الرؤية الدينية والفلسفية للمثقفين القدماء في وادي الرافدين، وتعزف جذور الظلم والتسلط في ثقافتنا وتراثنا الذي لا يجوز أن نسقط منه التراث البابلي العريق بدعوى النكوص إلى النعرة الإقليمية أو بأي دعوى أو ادعاء آخر ، وهي لذلك «أي القصيدة» أثر مهم من آثار الحكمة البابلية لا نستطيع أن تتكرر رواسبه المغروسة في أعماقنا أو المؤثرة في تفكيرنا وسلوكنا-هذه الحكمة التي لم تكن على الإطلاق حكمة راكدة ولا مستكينة، وإنما عرفت الصراع والقلق إزاء مشكلات الاختيار والتقدير والحرية والظلم والعدل التي لا تزال تضني الإنسان الشرقي والعربي بوجه خاص إلى اليوم.

الهوامش

(1) Theodicée

(2) راجع عنه لكاتب هذه السطور: المونا دولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة عن فلسفة ليبنتز، القاهرة، دار الثقافة، 1974، وكذلك دراسة الدكتور فؤاد زكريا لمذهبة في الذرات الروحية ضمن كتابه: آفاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، 1988، ص 167-191.

(3) يؤكد الأستاذ رينيه لابات، في كتابه عن المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، أن هذا الاسم مثبت في لائحة تاريخية للحكماء الكبار تضعه في زمان نبوخذ-نصر الأول (1124-1103ق. م) وادد-ابلا-أيدينا (1067- 1046 ق. م) والمهم على كل حال أن هذا النص الهام من نصوص الحكمة الدينية والأدبية البابلية قد كتب في الألف الأول أو في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد «راجع كتاب لابات السابق الذكر في ترجمته العربية للأستاذين الأب ألبير أبونا والدكتور وليد الجادر، بغداد، جامعة بغداد، قسم الآثار بكلية الآداب، 1988، ص 383- 384.

المعذب (1):

1- أيها الحكيم (.....) تعال، (دعني) أخبرك.

2- (..... دعني) أنبئك (بنبئي).

3- ..... ك،

4- أنا (.........) المعذب، لن أكف عن توقيرك.

5- أين الحكيم الذي يرقى إلى حكمتك ؟

6- أين العالم الذي يضارعك (في العلم)؟

7- أين الناصح الذي أفضي إليه همي ؟

8- لقد انتهى أمري وتمكن مني الشقاء.

9- كنت أصغر الأطفال (عندما) أخذ القدر أبي[1]

10- ورحلت أمي التي حملتني إلى الأرض التي لا رجعة منها.

11- وتركني أبي وأمي بلا أحد يرعاني.

الصديق(2):

12- يا صديقي المبجل، إن ما تقوله ليبعث على الاكتئاب.

13- (أراك) تترك فكرك[2] ينساق إلى الشر، يا صديقي العزيز.

14- وتجعل فهمك الدقيق للأمور كفهم الأحمق،

15- لقد أحلت وجهك البشوش إلى غضون وتجاعيد.

16- والحق أن آباءنا يسلمون بمصيرهم المحتوم ويسيرون في طريق الموت.

17- ويعبرون، كما قيل منذ القدم، نهر خبر.[3]

18- إذا تدبرت أحوال البشر على الإجمال،

19- .... فليس.....[4] هو الذي جعل أول الأبناء غنيا.

20- من ذا الذي يأنس إلى الرجل الغني السمين؟

21- إن من يقوم على خدمة إلهه (هو الذي) يكون له ملاك يحميه،

22- والمتضرع الذي يخشى إلهته (هو الذي) يجمع ثروة طائلة

المعذب(3):

23- أي صديقي، إن عقلك نهر لا ينضب نبعه،

24- (وهو) البحر اللجي الذي لا تنقص «مياهه».
25- سوف أسألك سؤالا، فأنصت لما أقول.
26- أعرني انتباهك لحظة، اسمع كلماتي.
27- لقد صار جسدي حطاما، وغشيني الإعياء،
28- أدبر عني حظي، ضاع أماني[5]
29- وهنت قوتي، وولى نعيمي ورخائي.
30- وأنيني وحزني قد سودا ملامح (وجهي).
31- غلة حقولي لا تشبع (جوعي)،
32- ونبيذي[6]، وهو حياة البشر، شحيح لا يروي ظمئي.
33- فهل من شيء يضمن (لي) حياة طيبة؟ ليتني أعرف كيف!

الصديق(4):

34- ن قولي محصور.....[7]
35- لكنك (.....) عقلك المتزن كالمجنون.
36- وتجعل (..... ك)مشتتا و مجافيا للمعقول،
37- (تز)..... (ك) المختار... أعمى[8].
38- أما عن إصرارك الذي لا حد له على (...)
39- والأمان (السابق)........ بالدعوات. (والصلوات).
40- الآلهة التي خف (غضبها) سترجع (............).
41- (..........) الذي لم يؤيد(ك) سيلطف (بك)... ..
42- ابحث دائما عن (المعايير الصحيحة) للعدل.
43- ..... ك، العلي القدير، سيرأف (بك).
44- (.....) سيسبغ الرحمة.

المعذب(5):

45- إنني أنحني لك، يا صاحبي، (استوعب حكمتك.
46- (.....).. النطق (بكلماتك)[9].
47- (.....).. تعال، دعني (أقل لك شيئا).

48- هذا الأخدر، الحمار الوحشي، الذي امتلأ ب (......)
49- هل اكترث بواهب النبوءات الإلهية المؤكدة؟[11]
50- والسبع المفترس الذي التهم أجود اللحم،
51- هل قدم قربانه من الدقيق ليهدئ من غضب الآلهة[12]
52- (.........) محدث النعمة الذي ضاعف ثروته،
53- هل أنفق الذهب النفيس في سبيل الآلهة «مامي»؟
54- وهل أمسكت أنا عن تقديم القرابين؟ لقد صليت لإلهي،
55- وباركت الأضاحي التي دأبت على تقديمها للآلهة (....)[13]

الصديق (6):

56- (أنت) أيها النخل، يا شجرة الخير والنعمة، يا أخي الغالي،
57- يا من أعطيت الحكمة كلها، يا جوهرة (من ذهب)،
58- إنك راسخ كالأرض، لكن خطة الآلهة قصية،
59- انظر إلى الحمار الوحشي البديع (الذي يرعى) في (السهل).
60- إن السهم سيتبع هذا (العابث) المقتحم الذي سحق مزروعات الحقول.
61- تعال، فكر في أمر الأسد الذي ضربته مثلا، (وهو) عدو المواشي.
62- إن الحفرة تنتظره جزاء على الجريمة التي ارتكبها.
63- (أما) محدث النعمة الذي يكدس الثروات،
64- فسوف يحرقه الملك على المحرقة قبل أن تحين ساعته.
65- أتريد أن تسير على الطريق الذي سار عليه هؤلاء؟
66- خير لك أن تسعى إلى الجزاء الباقي من إلهك!

المعذب (7):

67- إن عقلك ريح (تهب من) الشمال، (وهو) نسيم منعش للناس.
68- ونصيحتك، يا صديقي العزيز، (طيبة) غالية.
69- (لكنني) أضع أمامك كلمة واحدة.
70- إن الذين يهملون الإله يسلكون سبيل الثراء،
71- بينما يحكم بالفقر والحرمان (من الممتلكات) على الذين يؤدون

الصلوات للآلهة.

72- لقد سعيت في صباي لإرضاء إلهي،

73- (و) قدمت فروض الطاعة لآلهتي بالسجود والصلاة.

74- لكني قاسيت السخرة فخسرت وأرهقني حمل النير.

75- قض علي إلهي بالعوز و(الإملاق) بدلا من الغنى (والثراء).

76- (وصار) المعوق[14] رئيسي، وتفوق المجنون علي.

77- ورقي الوغد (لأعلى المناصب)، بينما خفضت إلى الحضيض.

الصديق(8):

78- يا صاحبي الأمين، يا من تقدر العلم، إن أفكارك فاسدة.

79- لقد جافيت الحق ورحت تجدف على تدابير إلهك.

80-وألحت على عقلك الرغبة في إزراء التعاليم الإلهية.

81- (.....) القواعد السليمة[15] (التي سنتها) إلهتك.

82- إن خطط الإله (.....) مثل مركز السماء[16]

83- و أوامر الآلهة ليست (.....)

84- ولكي تفهم فهما صحيحا. (.....)

85- إن أفكارهم (.....) للبشرية،[17]

86- لإدراك سبيل إلهة (.. .. .)

87- إن أسبابهم قريبة المنال (.....)[18]

88- (.....)

الصديق(12):

125- (أنا))(.....)

126- (أنا) بيضت (.....)

127- (أنا) تكفلت برعاية (.....)

128- (أنا) رعيت الصغار (.....)

129- (أنا) جدت على الناس بالعطاء (.....)

130- (أنا) جمعت (.....)

131- (أنا) وفيت العهد للإله (.....)

132- (أنا) سعيت لما كان ضروريا (......)

المعذب(13):

133- سأهجر بيتي (......)

134- سأزهد فيما يملكه (الناس) (......)

135- سأتجاهل تعاليم إلهي وأدرس على طقوسه. [19]

136- سأذبح عجلا و(..... .) طعاما،

137- سأمضي (بعيدا) على الطريق وأذهب إلى المناطق النائية.

138- سأحفر بئرا وأطلق سيلا،[20]

139- سأهيم كاللص في العراء.

140- سأتنقل من بيت إلى بيت و (أحاول أن) أتحاشى الجوع.

141- سأجوب الآفاق جائعا وأرصد الطرقات[21]

142- كالشحاذ س (......) إلى الداخل (......)[22]

143- النعمة جد بعيدة.. ..(......)[23]

الصديق(14):

144- يا صديقي إن (عقلك) يتجه إلى (......)

145- و نشاط البشر، الذي لا تريده (......)

146- في عقلك توجد(......)

147- لقد تخلى عنك عقلك (......)

المعذب(15):

159- الابنة تتكلم (......) مع أمها.

160- الصياد الذي ألقى (شبكته) قد سقط.

161- الحصول على كل شيء، مما (.......) المرء....... الحظ ؟

162- الوحوش الكثيرة التي (......)

163- من منها قد..... (......)

164- أينبغي علي أن أسعى إلى «إنجاب ؟!» ابن وبنت (......)

165- ألا يجوز أن أضيع ما وجدت[24] ..... (......)

الصديق(16):

166- ..... متواضع ومتضع (.....)

167- إرادتك تذعن على الدوام (.....)

168- (.....) عقلك..... (.....)

المعذب(17):

181- إن الأمير ولي العهد يلبس (.....)

182- و ابن المعدم العاري (يتلفع) برداء (.....)

183- حارس الطحين (..........) الذهب،

184- بينما يحمل من كان يعد ذهبه اللامع في مكيال (.....)

185- النباتي (يلتهم) مأدبة الشريف[25]

186- بيتما (يعيش) ابن الوجيه والغني على الخروب.

187- ومالك الثروة قد سقط. إن (... .. ه)بعيد ناء[26]

المعذب(19):

199- (.............) الحكمة.

200- إنك تستوعب كل الحكمة، وتشير على الناس.

الصديق(20):

212- لقد تركت عقلك الأريب للضلال.

213- (.....) طردت الحكمة،

214- إنك تحتقر العرف، و تدنس التعاليم.

215- (..........) الرأس قلنسوة، و حوض الملاط والآجر بعيد عنه.

216- (.....) قد جعل من أصحاب النفوذ.

217- (.....) يدعى عالما،

218- يصبح موضع الرعاية ويحصل على ما يتمناه.

219- اتبع طريق الإله، حافظ على فروضه (وشعائره)

220- (.....)يصبح فقط عداد الصالحين

المعذب(21):

221- (.........) الأوغاد،

222- (..............).... كلهم غشاش.

223- يكدسون الثروات..............

الصديق(22):

235- أما الوغد الذي تتقرب منه،

236- فإن..... (ـه) سرعان ما يزول[27] .

237- والثري المحتال الذي لا يتقي الإله،

238- يلاحقه السلاح الفتاك.

239- وإذا لم تسع لمرضاة الإله، فأي حظ تطمع فيه ؟

240- من يحمل نير إلهه لا يعدم الطعام، مهما كان شحيحا.

241- دع ريح الإله الطيبة تسقك (حيث تشاء)،

242- و ما فقدته على مدى العالم ستسترده، في لحظة واحدة.

المعذب(23):

243- لقد نظرت في المجتمع من حولي، لكن الدلائل تشهد بعكس (ما تقول).

244- إن الإله لا يقف في طريق شيطان.

245- إن الأب يسحب القارب عبر القناة.

246- بينما يرقد أكبر أبنائه في الفراش،

247- وأكبر الأبناء يتابع طريقه كالأسد،

248- (بينما) يفرح الابن الذي يليه بان يصبح سائق بغل.

249- الوارث يختال في مشيته كالفتوة (المستأسد)[28]،

250- والابن الأصغر (سوف) يقدم الطعام للمعدم[29] .

251- ماذا كسبت من ركوعي لإلهي؟

252- إنني أرغم على الركوع أمام الوضيع الذي يلقاني (على الطريق؟)

253- وحثالة البشر، كالأغنياء والمترفين، يعاملونني باحتقار.

الصديق(24):

254- أنت أيها الحكيم، أيها العالم المتمكن من المعرفة،
255- إنك في كربك تجدف على الإله.
256- إن العقل، مثل مركز السماوات، بعيد ناء[30].
257- والعلم به أمر عسير، وجماهير (الناس) لا تعرفه.
258- من بين جميع المخلوقات التي جبلتها «أرورو»[31]
259- كان المولود الأول[32] ....
260- إذا أخذت البقرة مثلا، (وجدت) العجل الأول ضئيلا لم يكتمل نضجه.
261- (بينما) المولود الأخير يبلغ ضعفه في الحجم.
262- إن الطفل الأول يولد ضعيفا،
263- لكن الثاني يدعى المحارب المغوار.
264- ومع أن المرء قد يدرك إرادة الإله، فإن جماهير (الناس) تجهلها.

المعذب(25):

265- التفت يا صديقي، وافهم أفكاري.
266- وانتبه للتعبير المنتقى من كلماتي.
267- إن الناس تمجد كلمة رجل قوي تمرس بالجريمة[33]،
268- لكنها تمتهن العاجز الذي لم يقترف إثما.
269- إنهم يؤيدون الشرير الذي تكون جريمته (.....)
270- غير أنهم يضطهدون الأمين (البار) الذي يذعن لإرادة إلهه».
271- إنهم يملأون مستدع الظالم (المتجبر) بالذهب،
272- لكنهم يفرغون مخزن الشحاذ من مئونته.
273- وهم يساندون القوي الذي تكون........... (ه) إثما،
274- لكنهم يدمرون الضعيف ويطردون العاجز.
275- أما عن نفسي، وأنا الفقير الحال، فيضطهدني محدث الثراء

الصديق(26):

276- إن «نارو» ملك الآلهة، الذي أوجد البشر[34]،
277- والمعظم «زولومار»، الذي استخرج طينتهم[35]،

278- والسيدة «مامي»، الملكة التي سوتهم،

279- قد أعطوا الجنس البشري (القدرة على النطق) بسقط الكلام[36]

280-وزودوهم إلى الأبد بالأكاذيب دون الحقيقة.

281- إنهم يوقرون الغني،

282- «هو ملك»، هكذا يقولون، و «الثروات تصاحبه حيث سار.

283- لكنهم يؤذون الفقير كأنه لص[37].

284- ويفترون عليه ويدبرون لاغتياله،

285- بحيث يحملونه على معاناة صنوف الشر كأنه مجرم (أثيم)، (وكل هذا) لأنه يفتقد من يحميه،

286- إنهم يلقون الرعب في قلبه ويعجلون بنهايته، ويطفئونه كما تطفأ شعلة اللهب[38]

المعذب(27):

287- أنت رءوت، يا صديقي، فانظر إلى شقائي.

288- ساعدني، فكر في بلواي، تدبر حالي.

289- مع أني رجل متضع، وحكيم، (مع أني) أيضا أتضرع (لإلهي)،

295- فلم ألق العون ولا النجدة لحظة واحدة (من حياتي).

291- لقد وطئت قدماي ساحة مدينتي بلا زهو (ولا خيلاء)[39]،

292- لم يرتفع صوتي (أبدا)، وكلامي كان همسا.

293- لم أرفع رأسي، بل أطرقت ببصري للأرض،

294- لم أؤد فروض العبادة كما يؤديها حتى العبيد في صحبة رفاق[40]

295- ليت الإله الذي نبذني يمد لي (يد) العون،

296- وليت الإلهة التي (تخلت عني) تشملني برحمتها،

297- لأن الراعي «شمش» يهدي الناس كإله[41].

الهوامش

(1) أي كان أصغر أخوته.
(2) أو عقلك وقلبك..
(3) هو نهر الموت في العالم السفلي.
(4) ربما كانت المصادفة أو القدر هي الكلمة الأصلية في مكان الكلمة المطموسة.
(5) أي ذهبت طمأنينتي واستقراري.
(6) هكذا في ترجمة لامبيرت، ولعلها الخمر بوجه عام أو الجعة بخاصة.
(7) حرفيا: إن فمي مراقب.
(8) ربما كان المقصود من هذا التعبير المجازي: أنك جعلت حكمك الصائب يضرب كالأعمى في التيه..
(9) لعل المعذب يقصد هنا أنه تابع إقالة الصديق بانتباه.
(10) نوع من الحمر الوحشية.
(11) أي الكاهن الذي يبلغ الناس بإرادة الإلهة.
(12) أو من الطحين تقدمه للآلهة لغسكين غضبهم
(13) أي باركها بتقواه.. . والإلهة مامي المذكورة في السطر (53) أو ماءه وماءينو هي إلهة أكادية من آلهات العالم السفلي وإحدى زوجات نرجال-إله العالم السفلي-وتجسد في الأصل القسم كما تقوم بدور القاضية وتقرر مصير البشر المحتوم، ولا علاقة لها بالإلهة الأم ماما.. .
(14) أو المقعد الكسيح. ومن الواضح أن الذين هم أسوأ منه قد قدموا عليه أو شغلوا المنصب الذي كان يشغله.
(15) لعل المقصود هو الشرائع والأحكام السديدة.
(16) أي بعيدة خافية وعميقة غامضة كالسماء.
(17) ربما كان المقصود أنها تعجز البشر وتستعصي عليهم لبعدها عنهم.
(18) الكلام عن البشر، ولعل المقصود هو الموضوعة أو الغيمة الأساسية التي تؤكد أن فكرهم ضيق محدود (كما قال «جوته» في قصيدة الهجرة من ديوانه الشرقي)
(19) سأطأها بقدمي...
(20) أي سيدع ماءه يجري، والمعنى غامض على كل حال.. . وهو في ترجمة بفايفر: دعني أحفر نبعا، وأطلق ماء..
(21) أي سيطرق كل سبيل بحثا عما يسد رمقه.. .
(22) في الترجمة العربية عن «لابات»: سأعود إلى بيتي. وفي تقديري إن هذا تصرف يتنافى مع سياق النص. وترجمة بفايفر أقرب إلى ترجمة لامبيرت التي نعتمد عليها: دعني أدخل كالشحاذ.
(23) أي أن السعادة والرخاء والهناء قد ابتعدت عنه، وزادت كربته وغربته الاجتماعية والنفسية والكونية إلى حد تعطيل إرادة الحياة والامتناع عن الإنجاب كما سيرد في السطور التالية.. . وترجمة بفايفر «ص 440 من كتاب بريتشارد» تورد هذا السطر على النحو التالي: العقد: الجمال

الذي تلهفت عليه.. .

(24) واضح من هذه المقطوعة المليئة بالفجوات أن «المغترب، المعذب يحتج على السنن الطبيعية»من زواج و إنجاب متعللا بأن الغدر سنة الحياة الطبيعية أن وحوش البشر يمكن أن تفتك به و بأبنائه مثل الوحوش الطبيعية سواء بسواء.... و لنا أن نسأل أنفسنا هنف-مع الانتباه بطبيعة الحال إلى الفوارق الهائلة في السياق التاريخي والاجتماعي والفكري.. . الخ-هذا السؤال: ألا يذكرنا هذا بفلسفة شوبنهور عن ضرورة تعطيل إرادة الحياة ونفيها أو تأجيلها وإسكاتها على الأقل في لحظات الإبداع الفني ؟ لعت ممن يحبذون أمثال هذه المقارنات «راجع التمهيد !، ولكني مع ذلك لم أستطع أن أقاوم إغراء السؤال !.

(25) لعل المقصود هو الجائع والمعدم المحروم الذي اعتاد العيش على قضم النباتات، فأصبح يأكل كما يأكل النبلاء والسادة.. .

(26) قارن هذه المقطوعة، أو ما بقي منها، بشكوى «ايب أور» وما انطوت عليه من تفجع على انقلاب القيم والأوضاع الاجتماعية في فترة الاضطرابات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي سبقت قيام الدولة الوسطى في مصر القديمة.

(27) تفسر ترجمة «لابات، ضمير الغائب بأنها هي الموسيقى التي كانت تتبع خطاه. ومع أن هذا اجتهاد مقبول وشائق، إلا أن المتبقي من النص لا يساعد عليه. والواضح من سياقه أن الصديق الحكيم بعزي صاحبه المبتلى بان الأوغاد الذين اكتنزوا الثروات الطائلة بطرق غير مشروعة مآلهم إلى الخراب والهلاك. ومع ذلك يبدو من المقطوعة التالية أن عزاءه لم يكن مقنعا، لأن واقع الحال على أيامه لم يكن أقل قسوة مما هو عليه، في أيافا (بعد أن أوشك شطار العصر أن يمسكوا بمقاليد كل شيء، ويحكموا على العاملين في صمت باليأس والموت كمدا، ويتطاولوا على أمور الثقافة والفن والعلم بغير معرفة، ولا ضمير، حي لم يسلم الدين نفسه من أذاهم استغلالهم له)

(28) أو كالعتل الزنيم

(29) أي للفقراء والمحتاجين، وتأمل حاضرنا على ضوء السطور التالية.

(30) أي أن عقل الإله أو قلبه بعيد عن البشر بعد أعماق السماوات. ويلاحظ تكرار هذا المعنى، بألفاظه نفسها تقريبا، على مدار القصيدة.

(31) هي أخت الإله إنليل إله الهواء والعواصف «وخالقة البشر.

(32) المقصود من سياق النص ومن أبيات سابقة أن المولود البكر أضعف صحة من الإناء الذين يأتون بعده.

(33) ربما كان المقصودون هم سادة الشعب وعظماءه الذين تمرسوا على القتل والظلم.

(34) هو أحد أسماء الإله إنليل.

(35) أي جبلها وسواها كما يفعل مانع الفخار النري «يقرص»، الطين، وزولومار اسم آخر للإله إيا.

(36) أي النطق بكلام مرتبك منحرف عن جادة الصدق والصواب، ويلاحظ أن افتراء الكذب والغيبة والنميمة من أرذل الرذائل عند سكان أرض الرافدين القدماء كما تشهد على هذا كل نصوص الحكمة.

(37) أي يسيئون معاملته كأنه لص، لا لشيء إلا لأنه فقير (قارن هذا بما يحدث اليوم !)

(38) أو يخمدون أنفاسه كما تخمد الشعلة الملتهبة.

(39) أي مشى في ساحات المدينة دون أن يحدث ضجة أو يلفت أحدا إليه.
(40) أي لم أتحذلق كما يفعل العبيد بين زملاني، ولم أتظاهر بالتدين شأن المنافقين.
(41) يلاحظ أن الإله شمش كان إله العدل بجانب كونه إله الشمس. ولذلك سمي الراعي و شمس الشعوب بسبب. ما كان يتمتع به من شعبية كبيرة. ويحتمل أن يكون الكاتب قد أضاف هذا البيت الأخير الذي لا ينسجم مع البيت السابق عليه ولا مع المعنى العام للنص لكي يتسنى له إرسال القصيدة إلى الملك بغية استرضائه أو تملقه. وقد كان الملك في تقاليد أدب المناظرات عند السومريين هو الذي يقوم في الغالب بدور الحكم في المنازعات التي كانت تنشب بين المتناظرين..

حوار السيد والعبد

تقديم

ماذا يفعل الإنسان عندما يجد أن القيم قد فقدت قيمتها، بعد أن كانت حية ومؤثرة على عهد الأجداد والأسلاف؟ وكيف يتصرف وهو يرى حضارته المأزومة تتحشرج في صدرها الأنفاس الأخيرة، ويتزاحم عليها النمل والسوس الذي ينخر في أصلها وجذورها، والجراد الذي يلتهم الخضرة من فروعها وأوراقها، فلا تملك الطيور المبدعة إلا أن تهجر الأعشاش التي بنتها، وتأوي-يائسة أو مترفعة-إلى حزنها وصمتها؟ وعندما ينظر هذا الإنسان-الذي تحول إلى شاهد أمين على زمنه وأهله-فيهوله الاضطراب والخلل في كل شيء، ويفزعه خلو الساحة لعقارب الخسة والغدر، وكلاب السلب والنهب، وقرود الوصولية والانتهازية، أيبقى أمامه إلا أن يصرخ ويحذر و ينذر، أو يسقط في الهاوية التي تتعطل فيها إرادة الحياة، وتشل القدرة على الاختيار والمبادرة والفعل الحر؟ وهل نعجب عندئذ حين نجده غارقا في القنوط والتشاؤم، أو سادرا في العبث والسخرية، أو فاتحا ذراعيه لاحتضان الموت الذي يلتمس فيه المعنى الأخير بعد أن غاب المعنى عن كل شيء ؟

ذلك هو فمضمون هذا النص المذهل المحير الذي انحدر إلينا من بابل القديمة (نحو الألف الأول قبل الميلاد). ربما لم يقصد الكاتب الذي دونه أو نسخه إلى هذه المعاني التي أشرت إليها. وربما أكون قد تسرعت بتأويله وتفسيره-وفي كل تفسير شيء من ذات المفسر و وجهة نظره و وقع عصره و بيئته و حياته على شخصيته !. ولكنك ستخرج من قراءته بان هذا الكاتب أو الناسخ المجهول شديد الحساسية لمحنة تاريخه وحضارته، وأن هذه الحساسية المفرطة قد انعكست على الحوار الذكي البديع بين السيد البابلي وعبده، بحيث جعلت منه نصا دراميا فغرقا في التشاؤم والقتامة أو في الدعابة والسخرية.

لنبدأ الآن في عرض هذا النص قبل الحديث عن عصره وظروف نشأته، والنصوص التي تتصل به من قريب أو من بعيد، والدلالات والمعاني التي

يمكن أن نستخلصها منه.

ا- ها هو ذا السيد-بعد أن استولى عليه الملل أو خيم عليه الصمت-يتخذ قراره المفاجئ فيهتف بعبده أن يجهز مركبته ليتجه إلى القصر. ولسنا ندري في الحقيقة شيئا عن هذا السيد المجهول، ولا نستطيع أن نقطع بانه كان أحد النبلاء الإقطاعيين، أو أحد رجال السلطة أو البلاط، أو مجرد كاتب أو ناسخ لوثائق القصر الذي يسكنه الملك الذي كان نائب الإله على الأرض. وكل ما نعلمه من قراءة النص أن العبد المطيع يسرع إلى موافقة سيده على قراره. ولا يكاد يمضي لإعداد المركبة حتى يستوقفه السيد الذي عدل فجأة عن القرار كما اتخذه فجأة! والمهم أن العبد المسكين يصادق في الحالين على رأي سيده، ويزين له محاسن أو مساوئ فعله وعدم فعله:

- **أيها العبد. أنصت إلي.**
- **ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.**
- **أسرع وأحضر المركبة وأعدها لأذهب إلى القصر.**
- **اذهب يا سيدي. اذهب، سأكون تحت تصرفك.**
- **لا أيها العبد. لن أذهب للقصر. لن أذهب أبدا.**
- **لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.**

ربما يرسلك.. (نجواك بالنص ويحتمل أن تكون الكلمة أو الكلمات الناقصة عن إله معين).

ربما تسير في طريق لا تعرفه. و ربما تتألم (أو تندم) على ذلك ليل نهار.

2- ويتراجع السيد عن عزمه على الذهاب إلى القصر. لعله قد فكر فيما قاله عبده المخلص وتذكر ما سبق أن عاناه من متاعب لا نعرف طبيعتها، أو تذكر ندمه على زياراته للقصر وتجاربه مع صاحبه وأعوانه و جلسائه وخدمه و حشمه فشحبت خدود عزيمته، وانتقل إلى رأي آخر تحت تأثير جوعه وعطشه:

- **أنصت إلي أيها العبد.**
- **ها أنذا يا سيدي، ها أنذا.**
- **أسرع بإحضار الماء لأغسل يدي حتى أتناول غدائي.**

- تغد يا سيدي. تناول طعامك مرة و مرة، فذلك يريح الذهن من متاعبه.

و«شمش» نفسه يرعى من يطهر يديه.

- لا يا عبدي. لا.. لن آكل. لن أغسل يدي.

- لا تأكل يا سيدي. لا تأكل.

الجوع والأكل. العطش والشرب. ماذا أفاد منها الإنسان ؟

3- لم يستطع السيد أن ينفذ رغبته في الأكل والشرب، إذ يبدو أن فراغ سأمه كان أكبر من فراغ جوفه ! بل إن إهابه العبد البارع باسم «شمش»- وهو إله الشمس والعدل الذي كان مقربا من قلوب الناس، كما يقال إنه هو الذي أوحى لحمورابي (من نحو 1792- إلى نحو 1750 ق.م) بتشريعه المشهور- لم تقو على إقناعه بالإقبال على الطعام الذي تهيأ العبد لإعداده. بل لعل العبارات الأخيرة التي خرجت من فم هذا العبد الحكيم أن تكون قد ثنته عن عزيمته المتخاذلة وغذت نار تردده بوقود جديد. ولهذا يثب وثبة جديدة ليقتنص خاطرة جديدة يمكن أن تحرره من القعود في بيته فريسة للملل الذي استبد به ومنعه من سد حاجته الضرورية لإشباع وحش الجوع. فإلى أين تؤدي به الوثبة الجديدة؟

- عبدي! أنصت إلي.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- أسرع ! أسرع ! أحضر المركبة وأعدها للرحيل.

أريد أن أمضي للخلاء-للريف المفتوح.

- اذهب يا سيدي. اذهب.

فالصياد يملأ جوفه.

وكلاب الصيد ستكسر عظام الفريسة.

وصقر الصياد سيهبط عليها (.....)

والحمار الوحشي سيعدو مسرعا (.....)

- لا يا عبدي. لا..

- لن أمضي للخلاء. لن أمضي للصيد.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

إن حظ الصياد متقلب،

كلب الصيد ستنكسر أسنانه.

وصقر الصياد سيرجع إلى (عشه).

والحمار الوحشي سيهجع (أو يأوي) إلى حظيرته في الجبال.

4- هل أقنعه العبد بعبث الفكرة وبطلان المحاولة؟ وهل أفلح في تجريد متعة الصيد التي طالما اندفع إليها من كل قيمتها؟ إن صح كما قلنا أنه كان من النبلاء البابليين الذين يقضون أوقات لهوهم وفراغهم في التلذذ بها لابد أن عبارة العبد الساخر لم تصل به فحسب إلى حد الزهد في هذه المتعة، بل أوقفته على شفا حفرة العدمية التي تزول عندها قيمة كل القيم، حتى ليوشك على السقوط فيها لولا أن يتدارك نفسه ويفكر في فكرة طارئة ربما تنجح في انتشاله منها. ولكن هل تنقذه هذه الفكرة حقا أم توشك بدورها على رميه في حفرة أخرى؟

- أيها العبد. أنصت إلي.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- قررت أن أكون أسرة وأنجب أطفالا.

- افعل يا سيدي. وليكن لك أطفال، فالرجل الذي يبني بيتا (أو يكون أسرة) إنما (...... فجوات واضطراب شديد في النص).

5- تخلى السيد المتردد عن عزمه على تكوين الأسرة وآثر السلامة في أحضان العزوبة، بعد أن قلب المسألة على وجوهها وتراءت له في لمح البصر الأخطار المخيفة التي كاد أن يتردى فيها. ولهذا نراه يسرع بالرد على عبارة عبده والاعتراف بصدق حكمته وبعد نظره:

- إن الباب سيسمى الفخ !

والإنسان الذي يتزوج يلقي بنفسه بين أحضان جلادة (أو معذبه ومضطهدة) و لا بد أن يستسلم.. و يرضى.

- إذن فاستسلم يا سيدي.

كون أسرة وابن بيتا.

- لا.. لن أفعل. لن أبني بيتا.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

فمن يسر على هذا الطريق يهدم بيت أبيه(؟)

و تنقطع تحذيرات العبد وتنبؤاته السوداوية التي توقعنا أن يسترسل

فيها، كما انقطع من قبل سيل كلماته الذي بدأ يتدفق لتشجيعه على الزواج. ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون النص قد سقطت منه عبارات عن اللجوء للمحاكم بسبب المشكلات الزوجية، كما يقدم بديلا عن الحوار المبتور هذه السطور التي جاءت في لوح آخر على هذا النحو الذي لا يضيف شيئا مهما ولا جديدا:

- الزم الصمت يا سيدي. الزم الصمت.

- لا يا عبدي. لن أصمت. لن ألزم الصمت.

- لا تصمت يا سيدي. لا تصمت.

إلا إذا فتحت فمك فسيقسو عليك مضطهدوك.

6- ويبدو أن السيد لم يقتنع في هذه المرة بنصيحة عبده الماكر أو الحكيم.. فكيف يرضى بالسكوت و يلوذ بالصمت إزاء أسراب العصافير أو الغربان التي تناوشه وتلح عليه مناقيرها الخضراء أو الصفراء بأفكار جديدة؟ وكيف ينفض يديه من كل فعل، مع أن ضميره يفور كالأتون الملتهب، ويحور بخواطر تنهال عليه أو تتصاعد شرارتها التي تحثه على الفعل ؟ إن الإخلاد إلى الصمت لابد أن يكون مهينا إلى أبعد حد. فليكسر شوكة هذا الصمت المهدد كالموت، بالفعل الوحيد الذي يوقفه و يرد إلى نفسه الثقة المفتقدة و العزم الجبار على الإقدام على أخطر فعل ممكن. نعم ! فليقدم على الثورة، وليقد هذه الثورة المدمرة بنفسه:

- أنصت يا عبدي.. أنصت.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- سأقود ثورة.

- قد ثورة يا سيدي.

إنك إن لم تفعل

فمن أين تأتي بملابسك ؟

من يساعدك على ملء بطنك ؟!

- لا يا عبدي. لن أقوم بثورة.

لن أفعل أبدا.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

فالثائر (من يقود ثورة) إما أن يقتل أو يسلخ جلده.

أو تسمل عيناه.

أو يلقى القبض عليه.

أو يرمى في السجن.

7- لا شك أن القارئ الحديث ستصدم مشاعره في هذه الثورة العجيبة التي تقف عند حد الحصول على الملبس وملء المبطن ! فالثورة في المفهوم الحديث انقلاب جذري في البناء الاجتماعي والاقتصادي الشامل وما يسمى بقوى الإنتاج، يتبعه بعد أجل قصير أو طويل انقلاب آخر في علاقات الإنتاج وما يسمى بالبناء الفوقي من قيم ونظم أخلاقية وقانونية ومعرفية وأدبية وفنية.. الخ ولما كان النص لا يسمح بتكهن أسرار تلك الثورة التي أزمع السيد على قيادتها، فإننا مضطرون إلى الوقوف أمامها حائرين. ولعل السيد نفسه قد عدل عن مشروعه الجسور وقدر مخاطره المهلكة التي أفصح عنها العبد بعبارات واقعية لا تخلو من التشاؤم والسخرية معا. ولعله بعد أن هدأت ثورته الانفعالية العابرة أن يكون قد عاوده الحنين. إلى صدر الحبيبة أو المعشوقة ليطفئ فيه همومه، ويستعيض به عن اللجوء إلى حضن الزوجة الذي يمكن أن ينبت أشواك المشاكل والخصومات أمام المحاكم:

- أنصت يا عبدي! أنصت!

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- سأعشق امرأة يا عبدي.

- اعشق يا سيدي. اعشق.

فالعاشق ينسى الحزن ويطرد خوفه.

- لا يا عبدي. لن أعشق امرأة.

- لا تعشق يا سيدي. لا تعشق.

فالمرأة جحر أو حفرة.

هاوية، فخ، مصيدة.

المرأة خنجر حديدي مسنون يقطع رقبة الرجل.

8- هكذا ضاع الأمل في الحب والعشق المشروع وغير المشروع.. فسرعان ما يرجع السيد من حلمه بالراحة على صدر الحبيبة، أو المتعة بين ذراعي المعشوقة، إلى هجير يأسه وقلقه وتردده. هل يمكن أن ينقذه من لفح الهجير إلا مظلة الإيمان ؟ وإلى أين يثوب «الابن الضائع» إلا إلى رحمة الإله ؟ لقد

عرفت الحضارة البابلية في تاريخها الطويل فترات من الشك واليأس كان فيها البابلي الممتحن بالأمراض والأرزاء يتصور أن الآلهة الكبرى قد هجرت مدينته أو غضبت عليها، وأن «إلهه الخاص» الذي كان يبارك بيته ويرعى أهله وذويه قد أعرض عنه لذنب جناه أو لذنب لا يعرفه. ولهذا كان يسارع إلى استرضاء آلهته وتقديم التضحيات لها، واثقا من أنها ستلطف بعبدها المطيع الذي لم يقصر في خدمتها وتقديم الطعام والشراب إليها، والذي لا يفهم حكمتها الخافية ولا يطلع على أسرارها. بيد أن هذا العبد الخاشع الخاضع كان في بعض الأحيان يوشك على الثورة على آلهته ويعلن-إلى حد التجديف-عن سخطه وغضبه لأنها أنزلت به عقوبة لم يستحقها، وجازته على صلاحه وتقواه بألوان المرض والفقر والبلاء التي لم يقترف في رأيه جرما يبررها. وقد يبلغ التجديف والثورة في لحظات اليأس الفردي والجماعي إلى حد أن يتصور أن الآلهة نفسها محتاجة إليه كما هو محتاج إليها، وأنها يمكن أن تركض وراءه لتسترضيه، وتتوسل إليه أن يتذكرها بتقدماته حتى لا تهلك جوعا وعطشا.. ! ومن الضروري أن نعرف شيئا عن هذا كله-قبل أن نفاجأ بصدور هذه العبارات البشعة من العبد الذي خرج فجأة عن حكمته، وراح يتكلم عن الطاعة والعبادة كلام تاجر يبادل صفقة بصفقة! فلنسمع ما يقوله السيد قبل أن يرد العبد عليه.

- أنصت لي يا عبدي. أنصت لي.

أسرع أسرع. أحضر ماء لأغسل يدي حتى أضحي لإلهي.

- ضح يا سيدي. ضح وقدم قربانك لإلهك.

- إن من يقدم الأضاحي لآلهة سيسر للصفقة التي يقوم بها،

إنه يبادل قرضا بقرض،

ويرد دينا بدين.

- لا اعبدي. لن أضحي لإلهي.

- لا تضح يا سيدي. لا تضح.

على إلهك أن يسعى وراءك كالكلب سواء سألك أن تقدم له الطقوس أو طلب منك أن تؤدي له الفريضة أو أي شيء آخر.

9- والظاهر أن السيد كان أكثر اعتدالا من عبده، فلم يمض في التجديف إلى الحد الذي صوره له، ولم يشأ لصوته أن يشرد في كل درب تاه فيه

صداه. ولهذا نلمس بقية من تدينه في اتجاهه إلى الأرض والناس بعد أن تصور أن السماء والآلهة قد حولت قلوبها وعيونها عنه. وإذا كان قد تردد عن مبادلة إلهه الخاص قرضا بقرض، فهو يفكر الآن في إقراض الناس والتصدق عليهم. هل كان المساكين الذين ينوي أن يحسن إليهم من سكان ضيعته والعاملين فيها؟ أم كان ينتظر من عطائه لهم أن يعوضه ويعزيه عن العطاء الذي ضن به على الآلهة؟ وهل نفهم من هذه الصدقة المفاجئة أنه كان بخيلا على هؤلاء المساكين أو قاسيا في معاملته لهم شان أي إقطاعي مستغل على مر التاريخ ؟ أيا كان الأمر فان السيد المتقلب المزاج يقرر أن يعطي، ثم لا يلبث أن يتراجع عن قراره كما فعل أكثر من مرة، كما أن العبد البصير بطباعه أو الساخر منها مر السخرية يذهب معه في كل اتجاه إلى أقصى مداه:

- أنصت يا عبدي.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- سأقرض الناس يا عبدي (سأعطي المساكين).

- أقرض يا سيدي. أقرض.

فالمحسن (أو المقرض) يبقى قمحه هو قمحه (تزاد غلته) ويربو مكسبه.

- لا يا عبدي. لن أقرض أحدا.

لن أفعل هذا أبدا.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

فالإقراض (أو الإحسان) كالعشق.

واسترداد القرض مثل إنجاب الأطفال.

سيأكلون قمحك ويصبون اللعنات عليك.

ويسلبون الفوائد التي جنيتها.

هناك قراءة بديلة لحوار الأخير لا تختلف عنه في المعنى العام و إن أوضحت بعض ما غمض فيه وأشارت إشارة محددة إلى قرية-أو ضيعة-و إلى فقرائها الذين لا يفترقون في جحودهم عن الناس المذكورين في النص السابق. وتقتضينا الأمانة إيراد هذه القراءة البديلة.

- أنصت لي يا عبدي. أنصت لي.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- سأتصدق بالطعام على أهل قريتي (ضيعتي) الفقراء.

- تصدق يا سيدي. تصدق.

من يتصدق يزدد محصوله في الغلة.

- لا يا عبدي. لن أتصدق على فقراء القرية.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل. سيأتون على قمحك ثم يصبون اللعنات على رأسك.

١٥- وتأتى الفقرة التالية من الحوار مختلفة عما سبقها من فقرات. فالسيد لا يتراجع تماما عن قراره الأخير، أو على الأقل لا يكتفي به، وإنما يوسع من دائرته ليمتد العطاء إلى بلده بأكمله ولا يقتصر على أهل قريته أو ضيعته. ولا نكاد نسأل أنفسنا: كيف تحول من البخل والشح إلى الكرم والإيثار، حتى يرجع إلى عادته القديمة ويقرر-إن صح أنه قادر على اتخاذ قرارا!-أن يمسك يده عن العطاء، كما يكتشف أن هذا «العمل الوطني» شأنه شأن غيره من الأعمال التي لم ير فيها نفعا ولا قيمة، ولم يشعر أنها تستحق منه غير الإهمال:

أنصت لي يا عبدي. أنصت لي.

- ها أنذا يا سيدي. ها أنذا.

- سأقدم خدمة (عامة) إلى بلدي.

- قدم يا سيدي. قدم.

من يفعل ذلك يبارك مردوخ عمله (حرفيا: توضع أعماله في حلقة مردوخ).

- لا يا عبدي. لن أقدم خدمة إلى بلدي.

(أو لن أتبرع لبلدي بشيء).

- لا تفعل يا سيدي ! لا تفعل !

اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك وانظر إلى جماجم الأعلين والأدنين.

من كان الظالم منهم (أو المسيء).

ومن المظلوم (أو المحسن)؟

من كان الشرير ومن كان الطيب ؟

١١- هكذا وصل العبد إلى الغاية من حواره مع سيده، وبلغ ذروة اليأس

من أن يستقر على قرار أو يقدم على عمل. لقد صبر معه صبرا لا مثيل له، فأخذ يبين له محاسن كل اختيار انتهى إليه، حتى إذا عدل عنه راح يسلط الضوء على مساوئ ضده. هل كان كل همه أن يرضيه ويظهر له طاعته، أم كان في كل الأحوال يسخر منه ومن حضارة فقدت القدرة على الاختيار والمبادرة، وهوت إلى حضيض العدمية التي لا تعدو أن تكون شكلا من أشكال الموت. إن هذا السيد الذي يمثل واحدا من النخبة المثقفة أو الحاكمة قد استوت لديه كل الأشياء والأعمال، وتساوت في تفاهتها وبطلان قيمتها. ومع أنه يتحمس لكل فكرة جديدة تخطر على باله، إلا أن هذه الفكرة تلحق بغيرها في مستنقع السأم واللامبالاة، وكلتاهما صورة من صور الفراغ المميت أو الموت الفارغ من كل معنى و فعل. ولا شك أن هذا السيد يذكرنا اليوم بذلك الحمار المشهور في تاريخ الفلسفة باسم «حمار بوريدان» (نسبة إلى الفيلسوف والعالم الطبيعي الفرنسي الذي مات نحو سنة 1358 م، واهتم بمشكلة حرية الإرادة، واقترن اسمه بهذا الحمار الذي أصبح رمزا للتردد القاتل وانعدام حرية الاختيار إزاء بديلين يعجز عن تفضيل أحدهما على الآخر. فالحمار المسكين يموت جوعا لأنه يجد نفسه أمام حزمتين متساويتين من العلف موضوعتين على مسافة متساوية دون أن يتمكن من اتخاذ قرار باختيار أحد البديلين ليشرع في التهامه !

وإذا كان السيد يقفز طوال الحوار من انفعال إلى انفعال دون أن يصمم على فعل واحد، فان العبد على النقيض من ذلك يتابعه على كل طريق ينوي السير عليه ببرود لا مزيد عليه، ويساعده هذا البرود في بعض الأحيان على تأمل الموقف تأمل الحكيم القديم الذي يطل على الحياة والأحياء من شرفة برج ميتافيزيقي عال. وتنفذ هذه الحكمة إلى قلب المأساة الإنسانية في الفقرة. الأخيرة من الحوار على نحو يذكرنا بمشهد المقبرة المشهور في مسرحية هاملت لشكسبير: اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك، وانظر لجماجم الأغلين والأدنين. من كان الظالم منهم ومن المظلوم ؟ من الشرير أو الخير؟ إنهم جميعا منسيون في مدن منسية. وستصبح بعد أجل يطول أو يقصر واحدا منهم. فلماذا تعذب نفسك-وتعذبني معك !-باللهاث وراء لذات لن تعقب غير الألم والندم، بل لن تنتهي-ونحن معها-إلا إلى التراب ؟!

هل يمكن أن يكون العبد قد فكر في شيء من هذا أو حاول التعبير عنه

بالوسائل المتاحة آنذاك ؟ أم أننا «نسقط» عليه مشاعرنا وتجاربنا وأساليب تفكيرنا و رؤيتنا للعالم والإنسان ؟ أيا كان الأمر فإن النهاية المحتومة لانعدام حرية الإرادة أمام انعدام كل القيم لابد أن تكون هي حتمية النهاية. ولا يبقى مفر من اختيار الموت بعد أن عجز الطرفان عن الاختيار. وها هي ذي المقطوعة الأخيرة تختم الصراع الذي طال بين الطرفين:

- أنصت يا عبدي. ا نصت !

- ها أنذا يا سيدي

- ها أنذا.

- ما الخير إذن ؟

- الخير؟ أن يدق عنقك وعنقي.

الخير؟ أن تلقى في البحر وألقى فيه.

ثم يختم الحوار الدرامي (بالحكمة البابلية، التي نجدها تتكرر بالكلمات نفسها على وجه التقريب في ملحمة جلجاميش الشهيرة وفي النصين اللذين درسناهما على الصفحات السابقة. لنترك العبد يستطرد بعد السطرين السابقين مباشرة فيقول:

- من ذا الذي طالت قامته حتى صعد إلى السماء؟

من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي (أو احتوى العالم بذراعيه).

ويبدو أن السيد يعود للمرة الأخيرة إلى تهوره فيقول:

- لا يا عبدي. سأقتلك وأرسلك أنت أولا إلى هناك.

- فيجيب العبد بهدوئه المعهود، وربما بابتسامة لم يستطع الكاتب أو الناسخ أن يسجلها على اللوح الذي عثر عليه مع كنوز أخرى من ألواح التاريخ والقانون والأدب والحكمة البابلية في مكتبات الملك الآشوري اشور بانيبال (من نحو سنة 668-627 قبل الميلاد):

- لن يحتمل سيدي العيش بعدي ثلاثة أيام.

هكذا ينتهي هذا النص «الدرامي» من بابل القديمة. لا شك في أن القارئ قد أحس من سطوره الأولى بالطابع الدرامي الذي يتغلغل في الحوار الحي المتوثب، والصراع بين فكرة تطارح فكرة، وحجة تقارع حجة، و وجهة نظر تحاول أن تنتصر على وجهة نظر مخالفة. و إذا كان هذا الحوار يفتقد

الكثير من مقومات العمل المسرحي وتطوره التقليدي المألوف، فإن شخصية المتحاورين ممتلئة بالحياة والحركة على خشبة مسرح ذهني نستطيع أن نتمثله ونشارك فيه. والأهم من ذلك أن شخصية مؤلفه الأصلي واضحة في كل سطر من سطوره. فهو بجانب موهبته في الحوار يفيض بالعاطفة العميقة والذكاء الدقيق، ويكشف عن حساسيته المرهفة للنبضات الأخيرة في أنفاس حضارته التي انتفت فيها القيم، وأصبح الاضطهاد وظلم الأثرياء حدثا يوميا لا يثير الدهشة والغضب بقدر ما يدفع الناس إلى الصبر والتسليم.

بيد أن النص يطرح علينا مشكلة ربما لا نصل فيها إلى رأي قاطع. فنحن إن أخذناه مأخذ الجد تحتم علينا أن نعتبره نصا يدل على تشاؤم كاتبه أو كتابه كما يعكس روح التشاؤم والاكتئاب في عصره، فكيف نوفق في هذه الحالة بين هذا التشاؤم القائم وبين روح المرح والسخرية التي تتلألأ فيه خلف غشاء الشك واليأس واللامبالاة، وتوشك أن تجعل منه بالمفهوم الحديث سخرية مسرحية قصيرة (أو فارص FARCE) تتهكم على الأوضاع الاجتماعية والمعايير الأخلاقية والقانونية السائدة؟ ! هل يمكن أن يجتمع الحزن والدعابة ويمتزج اليأس بالسخرية في نسيج واحد؟ الحق أن هذا أمر غير مستغرب، وهو الواقع الذي يشهد عليه تاريخ الكوميديا والكوميديين العظام من أرسطو فانيس إلى أصحاب الكوميديا السوداء في عصرنا الحاضر. وإذا صح أن المضمون الأساسي للحوار كله هو بطلان القيم وانتقاء الشروط اللازمة للحياة الخيرة الفاضلة، وشعور الإنسان بأن كل الأشياء والأفعال لم تعد تستحق اهتمامه (وهذا هو رأي الأستاذ جاكوبسون في الكتاب المعروف ما قبل الفلسفة من ترجمة الأستاذ جبرا إبراهيم جبرا) فمن الصحيح أيضا أن نغمة السخرية هي الغالبة عليه، وأن هذه السخرية جزء لا يتجزأ من روح الشك والتشاؤم والكآبة التي طغت على نصوص أخرى من العصر نفسه أو عصر لاحق، من أهمها مناجاة المعذب لنفسه (وهو المونولوج المعروف باسم «أيوب البابلي» والمشهور بعنوانه المأخوذ من لفظة البابلي في أول سطر فيه وهو«لدلول بيل نيميقي»-أي لأمتدحن رب الحكمة-أو باختصار بكلمة لدلول) وحوار المعذب أو المضطهد مع صديقه المتدين الحكيم (وهو-كما قدمنا-النص المعروف عند العلماء ب

(التيوديسية) البابلية نسبة إلى الكلمة اليونانية التي يدل مقطعاها على العدل الإلهي وتبرير وجود الشر والألم والموت في هذا العالم).

قلنا في التمهيد السابق إن المشكلة الكبرى في الأدب والفكر البابلي (بل في الشرق بوجه عام حتى اليوم !) هي مشكلة العدل. فقد ظل البابلي ينظر إلى آلهته التي تجسد الظواهر الطبيعية الخارقة وتشخصها نظرة الإجلال والخشوع والخضوع. فلما بدأ عقله في تصور غاية أخلاقية أو هدف إنساني للكون برزت المشكلات والأسئلة الكبرى: إذا كان مجمع الآلهة-الذي يدبر شؤون الدولة أو الأسرة الكونية-يحكم العالم بالعدل، فلماذا يتعذب الصالحون والأبرار الخيرون ؟ وإذا كان الفرد يستطيع أن يسترد حقه من المحكمة التي يعرض عليها مظلمته، فلماذا لا ينال من الآلهة جزاء تقواه وفضيلته وإخلاصه في أداء الشعائر وتقديم الأضاحي ؟ لقد كان بينه وبينهم منذ القدم-بل منذ الخلق الأول من الدم والطين !-عهد أو عقد يلزمه بخدمتهم وعبادتهم وتدبير طعامهم وشرابهم مقابل أن يمنحوه بركتهم، ويفيضوا عليه وعلى أهله نعمة العافية والرخاء، والخلاص من شياطين المرض والبلاء. فإذا أخل الآلهة بهذا العهد، وأداروا ظهورهم لمدينته، وخرجوا غاضبين من بيته، و وجد المحن تنقض عليه دون ذنب جناه، فلماذا لا يكون من حقه أن يحاسبهم ؟ ولماذا لا يبلغ به السخط إلى حد التجديف والتمرد عليهم ؟ لا بد أن المشكلة قد بدأت مع ظهور الشرائع والقوانين التي تنظم الحقوق والواجبات و تحدد أنواع الثواب والعقاب منذ الأسرة أو السلالة السومرية الثالثة في «أور» (نحو سنة 2112 ق. م) و بلغت ذروتها في عهد حمورابي (1792-1705 ق. م) ثم استفحل خطرها في العصر الكاسي أو الكشي (من نحو 1570 إلى نحو 1157 ق. م) الذي استمر أربعة قرون على وجه التقريب وكان عصر بؤس وفقر وتخلف حكم فيه ملوك أجانب لا حظ لهم من مجد حمورابي، وتفشى فيه إحساس المحكومين بالقنوط والاستسلام. وتجلت أوضح مظاهر القنوط والاستسلام في التشكك والتساؤل عن العدل الإلهي، والشعور بأن التقوى والصلاح لا يضمنان حماية الإنسان من الابتلاء بالفقر والمرض والاضطهاد وغدر الأصدقاء والرؤساء، وأن العقاب الذي يحل بالأخيار والأتقياء لا يقوم على ذنب أو جريمة اقترفها هؤلاء الأبرياء، وإن كان الحكماء يبررونه للتعساء بجهل الإنسان بمقاصد

الآلهة وأسرارها الخافية عن عقولهم المحدودة. و يبدو أن الناس في ذلك العصر و بعده كانوا يرون بأعينهم ما يصيب الصالحين كل يوم من أسباب الشقاء والظلم، مما ساعد على شيوع الشك واليأس من عدالة مجمع الآلهة ومن شتى القيم التي فقدت قيمتها.

مهما يكن الأمر فإن هذا الجو السائد في العصر الكشي والقرون التي تلته يمكن أن يكون له دور في نشأة النصوص التي ذكرناها والتي يرجح أن بعض أجزائها وأفكارها يرجع إلى عصور ومراحل أقدم منها (والملاحظ أنه ليس لدينا دليل حاسم على زمن تأليفها وإن كان الأستاذ لامبرت يؤكد أن نص «لدلول» يرجع للعصر الكشي و يرجح رجوع الحوار بين المعذب والصديق لعصر لاحق، ونشأة الحوار بين السيد والعبد خلال الألف الأولى قبل الميلاد). والمهم أن النصين الأولين يدوران-كما رأينا من قبل-حول شكوى البار التقي الذي يصاب بالمحن والآلام دون أن يعرف ذنبه، كما يؤكدان أن الآلهة البعيدة هي وحدها التي تعرف طريق الخير والشر وأن الإنسان لا يمكن أن يعرف خطيئته إلا إذا شاءت الآلهة أن تكشف له عن سرها. ومادام الإنسان عاجزا عن معرفة طريق الخير والشر أو معرفة ذنبه وجريرته، فلا عجب أن يقف أمامهم موقف المتهم ويقاسي الآلام نتيجة جهله وعجزه. ولا عجب أيضا ألا تنتهي مناجاة المعذب في النص الأول وحوار المعذب مع صديقه الحكيم في النص الثاني إلى حل أو تبرير شاف لمشكلة الشر على الرغم من وعيهما الحاد بالظلم الاجتماعي. ولهذا يهوي الثاني في لجة اليأس ويقرر التخلي عن كل المسؤوليات الاجتماعية واختيار حياة التشرد والضياع، بينما يلوح في النص الأول أمل بعيد في أن تخف آلام المعذب مع مرور الزمن، بعد أن بصره صديقه بحكمة الآلهة وضرورة التسليم بها، وحذره من مغبة التجديف عليها بالتخلي عن النظم والقيم والمؤسسات الأخلاقية و الاجتماعية المقدسة التي أوجدتها إرادة الآلهة وقدستها وأنزلتها إلى الأرض بعد الطوفان.

و نعود إلى نصنا الدرامي فنسأل: هل تلوح فيه بارقة من هذا الأمل البعيد على الرغم من تشاؤمه القاتم أو من سخريته المرة؟

إن المؤلف أو السيد البابلي يفقد الأمل في النهاية في كل شيء وكل فعل، ويرى-قبل سليمان الحكيم بقرون عديدة-أن الكل باطل وقبض الريح:

التقرب من القصر والبلاط ومتع الأكل والصيد، العشق وتكوين الأسرة و إنجاب الأطفال، التصدق على المساكين، والتبرع للصالح العام، و رفع الدعاوى في المحاكم و دور القضاء، حتى الثورة ليس لها طعم في فمه ولا يجد في نفسه رغبة و لا همة للقيام بها. هل نعجب بعد ذلك إذا فاجأه العبد-الذي دأب على موافقته بالدوران الدائم مع قطبي الرحا-بأن الخير الوحيد الباقي هو الموت؟! لكن السيد يفاجئنا بدوره برفض فكرة الانتحار والموت بدق العنق أو الغرق ! فهل نستنتج من هذا الرفض أنه لم يفطن آلام النتيجة المنطقية الخطيرة المترتبة على تشاؤمه أو سخريته ؟ أم أن الأمر كله لم يخرج عن كونه دعابة درامية زادت على حدها حتى فوجئت بنهايتها الحتمية؟

لن يمكننا التوصل إلى إجابة وحيدة عن هذه الأسئلة. فالإشارة السريعة في ختام الحوار إلى عجز السيد عن الحياة ثلاثة أيام بعد موت عبده، وعجزه قبل ذلك عن تصديق فكرة الانتحار، و رفضه أن تكون هي المخرج الوحيد من حيرته، كل ذلك يجعلني أميل آلام القول إن النص يسمح بشعاع من الأمل الذي ينفذ من ظلمات اليأس.

ربما يكون هو الأمل الذي لا تستغني عنه الحياة-حتى في لحظات الاحتضار-في جيل قادم ينقذ ما يمكن إنقاذه، جيل يعيد البناء على أسس جديدة، ويبث الحياة في القيم البالية أو يضع قيما حية باقية.

حوار السيد والعبد

(أو حوار التشاؤم..)

1- (أيها العبد، أنصت إلي).

- «ها أنذ ا، يا سيد ي، ها أنذ ا»

2- (أسرع، أحضر) المركبة وجهزها[1] لأذهب إلى القصر.

3- (اذهب يا سيدي، اذهب..).. . سيكون لأجلك[2]

4- (... .) سيسامحك».

5- (لا يا عبد، لن أذهب إلى القصر).

6- (لا تذهب) يا سيدي، لا تذهب.

7- (.....)... سوف يرسلك[3] (... .).

8- وسيجعلك تسلك (طريقا) لا تعرفه.

9- وتقاسي العذاب ليل (نهار).

10- «أيها العبد، (أنصت) إلي».

- «ها أنذا، يا سيدي، ها أنذا»

11- «أسرع (بإحضار) الماء لأغسل يدي كي أتناول غدائي».

12- «تغد يا سيدي، تغد. فتناول الغداء مرة بعد مرة يريح الذهن.

13- (....) وجبة إلهه، إن شمش يشارك الأيدي الطاهرة[4].

14- «لا (يا عبدي)، لن أتغدى قطعا».

15- «لا تتغد يا سيدي، لا تتغد».

16- الجوع والأكل، العطش والشرب يصيب الإنسان[5].

17- عبدي، أنصت إلي .

- «ها أنذا، يا سيد ي، ها أنذا»

18- «أسرع و أحضر المركبة وأعدها لأنطلق إلى الريف»[6].

19- «انطلق يا سيدي» انطلق، فالصياد يملأ جوفه.

20- وكلاب الصيد ستكسر عظام (الفريسة).

21- وصقر الصياد سيهبط (عليها)،

22- والحمار الوحشي الذي يعدو مسرعا (....).
23- «لا يا عبدي، لن (أنطلق) أبدا إلى الريف».
24- «لا تفعل يا سيدي، لا تفعل».
25- إن حظ الصياد متقلب:
26- ستكسر أسنان كلب الصيد،
27- (ويرجع ؟) صقر الصياد إلى مسكنه في............ (الجدار)،
28- (ويلجأ؟) الحمار الوحشي المسرع لمأواه في النجود و(المرتفعات)،
29- «أيها العبد، أنصت (إلي).
- «ها أنذا، يا سيد ي، ها أنذا»
30- «سأبني (بيتا وأنجب)[7] أطفالاً».
31- ليكن لك بعض (الأطفال يا سيدي)، ليكن لك بعض (الأطفال).
(فالرجل الذي يبني) بيتا (.....).
32- (.....) باب يسمى«الفخ».
33- (.....) قوي، ثلثاه ضيف (متهاو).
34- (.....) سأحرق، أذهب وأعود.
35- سأستسلم لمعذب (الذي يضطهدني).
36- «إذن فاستسلم يا سيدي، استسلم».
37- «كذا، كذا، سابني بيتا» [8].
- «لا تبن بيتا»!.
38- فالرجل الذي يتبع هذا السبيل يهدم بيت أبيه»[9]
39- «يا عبد، أنصت لي».-«ها أنذا، يا سيدي، (ها أنذا)»
40- «سأقود ثورة».-«قد ثورة يا سيدي، قد (ثورة).
41- إن لم تقد ثورة، فمن أين تأتى ملابسك ؟
42- من سيساعدك على ملء بطنك؟
43- «لا يا عبدي، لن أقود ثورة أبدا».
44- «من يقود ثورة فأما أن يقتل، أو يسلخ جلده.
45- أو تسمل عيناه، أو يلقى القبض عليه، أو يرمى في السجن.
46- «أيها العبد، أنصت إلي».-«ها أنذا، يا سيدي، ها أنذا»
47- «سوف أعشق امرأة».-«اعشق يا سيدي، اعشق.

48- فالرجل الذي يعشق امرأة ينسى الحزن والخوف».

49- «لا يا عبدي، لن أعشق امرأة بتاتا».

50- لا تعشق يا سيدي، لا تعشق.

51- المرأة شرك[10] جحر، حفرة.

52- المرأة خنجر حديدي حاد يحز رقبة الرجل».

53- «يا عبدي، أنصت لي». «ها أنذا، يا سيدي، ها أنذا»

54- «أسرع، أحضر ماء ليدي، وقدمه إلي.

55- لكي أضحي لإلهي -«ضح يا سيدي، ضح.

56- فالرجل الذي يضحي لألهه يرضى عن الصفقة:

57- إنه يبادل قرضا بقرض».

58- «لا يا عبد، لن أضحي مطلقا لإلهي»

59- «لا تضح يا سيدي، لا تضح.

60- يمكنك أن تعلم إلهك أن يجري وراءك كالكلب،

61- سواء سألك أن تقدم له الطقوس أو (سألك ؟) ألا تطلب النصيحة من إلهك، أو أي شيء آخر».

62- «أيها العبد، أنصت إلي». «ها أنذا، يا سيدي، ها أنذا»

63- «سوف أقدم القروض (كما يفعل) الدائن».-أقرض يا سيدي، (أقرض).

64- فالرجل الذي يقرض (كما يفعل) الدائن-يبقى قمحه هو قمحه، بينما تزداد فائدته زيادة عظيمة».

65- «لا يا عبدي، لن أقرض مطلقا كما يفعل الدائن».

66- «لا تقرض (أحدا؟) يا سيدي، لا تقرض.

67- فالإقراض كعشق (امرأة)، واسترداد (القروض) كإنجاب الأطفال (أو المخاض ؟).

68- سيأكلون قمحك (أو حبك) ولا يكفون عن صب اللعنات (عليك)،

69- ويحرمونك من الفوائد (التي تنتظرها) من غلتك»[11].

70- «أيها العبد، أنصت إلي». «ها أنذا، يا سيدي، ها أنذا»

71- سأقدم خدمة عامة إلى بلدي». «قدم يا سيدي، قدم.

72- فالرجل الذي يقدم خدمة عامة إلى بلده،

73- توضع أعماله في حلقة مردوخ»[12].

74- «لا يا عبدي، لن أقدم على الإطلاق خدمة عامة إلى بلدي».

75- «لا تقدم يا سيدي، لا تقدم.

76- اصعد فوق أكوام الخرائب القديمة، وتمش هناك

77- انظر لجماجم الأعلين والأدنين.

78- (هل تتبين ؟) من كان المحسن فيهم ومن المسيء ؟»[13]

79- أنصت يا عبدي، أنصت « .-«ها أنذا يا سيدي، ها أنذا».

80-«ما الخير إذن ؟».

81- «الخير أن يدق عنقي وعنقك.

82- وأن نلقى في النهر.

83- من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء.

84- من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي ؟»[14]

85- «لا يا عبدي، سأقتلك و أرسلك أنت أولا (إلى هناك).

86- «-(لن يحتمل سيدي العيش بعدي ولو ثلاثة أيام».

الهوامش

(1) أو شدّ الفرس إليها، وأحكم ربطه فيها.

(2) ربما يكون المعنى: سيكون تحت تصرفك أو سيكون الذهاب إليه نافعا لك.

(3) لعل المقصود هنا هو الملك أو إلهه الخاص أو إله آخر يمكن أن يرسله إلى حيث لا يريد.

(4) أي أن الإله شمش نفسه يبارك الأيدي المغسولة الطاهرة ويرعاها.

(5) ربما يكون المقصود أنها حالات تطرأ على الإنسان وتعاوده. ولو فهمنا النص فهما عدميا متشائما لكان لسان حال العبد يقول: وماذا أفاد منها الإنسان؟!

(6) الريف المفتوح أو الرحب، وفي ترجمة أخرى: لأذهب إلى الصيد أو إلى الحرب..

(7) أو سأكوّن أسرة.

(8) أو سأكون أسرة.

(9) يبدو أن الفقرة السابقة قد شابها الاضطراب، ويحتمل أن يكون السطران الخامس والثلاثون والسادس والثلاثون مأخوذين عن فقرة أخرى مفقودة عن التقاضي واللجوء للمحاكم. وثمة مخطوطة أخرى للنص نفسه تختتم فيها الفقرة السابقة بسطور يمكن أن تكون بديلا عن السطور الأخيرة على الصورة التالية: 2- «الزم الصمت يا سيدي، الزم الصمت (.....)-3- «لا يا عبدي، لن (.... ألزم الصمت....)-4- «لا تبق صامتا»-5- إنك إن لم تفتح فمك (.....)-6- فسيقسو عليك مضطهدوك قسوة الوحوش (.....).

(10) في ترجمة بفايفر: بئر (راجع كتاب بريتشارد، ص438).

(11) وهذه قراءة أخرى للفقرة السابقة:

- «أيها العبد، أنصت إلي».
- «ها أنذا ياسيدي، ها أنذا».
- «سأقرض الطعام لبلادي.»
- «أقرض ياسيدي، أقرض.

فالرجل الذي يقرض الطعام لبلاده تزداد غلته (قمحه) زيادة عظيمة».

- «لا يا عبدي، لن أقرض الطعام لبلادي».
- «لا تقرض يا سيدي، لا تقرض، سيأكلون قمحك،

وينقصون من الفائدة على غلتك، ولا يكفون بجانب هذا عن لعنك».

(12) أي سيكافئه عليها ويجازيه خيرا بخير.

(13) تذكرنا هذه العبارات بعبارات مشابهة في ملحمة جلجاميش.

(14) أو حتى ضم الأرض كلها.

2 نصائح و نواه

أ-إرشادات شوروباك

1- (شوروباك) قدم الإرشادات لابنه،

2- (شوروباك)، ابن أوبارتوتو،

3- قدم الإرشادات لابنه زيوسودرا،

4- «يا (ولدي)، إني أقدم لك إرشادي، فخذ إرشادي،

5- يازيوسودرا، كلمة أريد أن أقولها لك، فاعر إتك لكلمتي،

6- إرشادي لا تهمله،

7- كلمتي المنطوقة لا تخرج عنه.

فسد البشر وصعد شرهم إلى السماء، فسلطت عليهم الطوفان الذي اكتسح الأرض وأهلك الزرع و النسل.. لكن شاءت رحمتها أن تحذر رجلا واحدا من المصير الذي قضت به على جنسه كله، فأمرته أن يصنع الفلك التي ستنجيه وأهله و مئونته و من كل زوجين اثنين، و سواء أكان هذا الرجل هو «نوح» الذي نعرفه من سفر التكوين ومن القرآن الكريم، أو كان هو «أوتا-نابيشتيم» الذي نلقاه قي اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش، أو هو «أتراحاسيس» بطل الملحمة البابلية المعروفة بهذا الاسم، أو الملك «أكسوثروس» الذي تجلى له الإله

«خرونوس» في الحلم وأخبره بنبأ الطوفان وأمره ببناء سفينة وكتابة ألواح عن بدايات كل شيء و أواسطه ونهايته (كما نرى في رواية بيروسوس من القرن الثالث قبل الميلاد عن الطوفان)-فالمهم في هذا الموضع أن الرب أو الأرباب الذين استفزهم وأثار غضبهم فساد البشر وإزعاجهم قد اصطفوا ذلك الرجل وعشيرته وحيواناته ونجوه من الدمار، ولم يحرموه كذلك ولا حرموا نسله من حكمتهم التي ألهموه بها وأجروها على لسانه. ففي سفر التكوين من التوراة ينزل الرب أوامره وتعليماته عن إباحة دم الحيوان وعدم إراقة دم الإنسان، وفي لوح سومري قديم نقرأ الإرشادات التي ورد ذكرها في صدر هذا الكلام على لسان «شوروباك» ابن «أوبارترتو» التي وجهها إلى ولده «زيوسودرا» الذي يبدو أنه هو نوح السومري.

والواقع أن «شوروباك» هذا شخصية يكتنفها الغموض من كل ناحية. فهو يظهر في أحد الألواح التي نقشت عليها قائمة الملوك السومريين (سو. كور. لام) كأحد أبناء جيل يتوسط جيلي أوبارتوتو وزيوسودرا. وفي الألواح الأخرى لهذه القائمة، وفي مواضع متفرقة يظهر الاسمان الأخيران في صورة الأب والابن على الترتيب، مما جعل بعض الباحثين يرجح أن تكون كنية الأب «رجل شوروباك» قد أخذت مأخذ اسم العلم. ومهما يكن الأمر في حقيقة هذه الشخصية فقد حفظ لنا الزمن كسرة من ترجمة بابلية للنص السومري السابق الذكر (الذي يرجع الفضل في ترميمه وجمع شذراته لعالم السومريات الشهير صمويل نوح كريمر)، وهذه الكسرة المترجمة إلى الأكدية البابلية[1] تعود كتابتها إلى العصر الآشوري الوسيط، وتتطابق سطورها من الأول إلى السادس مع السطور من الثاني إلى السابع من النص السومري، مما يوحي بأن النص البابلي ترجمة دقيقة للنص الذي قرأناه قبل قليل.

ونرجع للأب المجهول أو المعلم الغريب الذي تنسب إليه هذه الإرشادات التي أوصى بها ابنه في زمن الطوفان. فشخصية شوروباك الغامضة لم تظهر-كما سبقت الإشارة إلى ذلك-في معظم قوائم الملوك السومريين، كما أن اللوح الحادي عشر (من ملحمة جلجاميش) الذي ترد فيه قصة الطوفان، ورواية بيروسوس من العصر الهليني، لا يعرفان شيئا عنه. ولكن النص نفسه من حيث بنيته ومضمونه يوحي بأنه واحد من أولئك المتنبئين والمنذرين

الذين يظهرون في أوقات المحن والشدائد ليحذروا البشر من تكرار المصائب والأهوال التي ألمت بهم. لقد كان شرهم هو سبب الطوفان، إذ فسدوا في الأرض وكثر شرهم كما ذكر سفر التكوين (الإصحاح السادس) وأزعجوا الآلهة وحرموهم نعمة النوم والسكون كما في ملحمة الخلق وملحمة «أترا-حاسيس» البابليتين. ولذلك لم يكن للسماء أن تتركهم بغير نذير. والسؤال الذي فرض نفسه هو هذا السؤال: لماذا لم يأت هذا النذير على لسان بطل الطوفان نفسه، كما نعرف من نوح في سفر التكوين والقرآن الكريم ؟ أن «أوتانابشتيم» في جلجاميش لم يكن ليصلح لذلك، إذ يتضح من اللوح الحادي عشر أنه وزوجته وحدهما هما اللذان نجوا من الطوفان ورزقا نعمة الخلود. والأمر نفسه يصدق على ملحمة أترا-حاسيس. ولذلك فلا جدوى من إلقاء نصحهما وتحذيرهما-بعد فناء البشر الذين لم يبق منهم أحد غيرهما-إلى سمع العلم أو المجهول.. وتبقى رواية «بيروسوس» التي نعرف منها أن الإله اليوناني الذي تجلى للملك في الحلم قد علمه أن يدون «البدايات والأواسط والنهايات» على الألواح ويدفنها في مدينة الشمس «سيبار» ليعثر عليها الناس بعد الطوفان. ولابد أن إرشادات «شوروباك» كانت تعد على أيام «بيروسوس» جزءا من هذا الكنز المخبوء. بيد أن روايته لا تخلو من التناقض، إذ ما الداعي لإخفاء الألواح في الوقت الذي يقول فيه إن سفينة الملك كانت تحمل عددا آخر من البشر غير الملك والمقربين منه، وأن هؤلاء البشر قد عمروا الأرض بعد الطوفان؟!

وأخيرا ربما جاز القول إن «شوروباك» كان معلما ابتدعت شخصيته لتقال هذه الإرشادات على لسانه حكمة وموعظة للبشر. أو لعله كان إحدى الشخصيات المرموقة من تاريخ سابق على زمن الطوفان، ولأمر ما لم يشأ الكاتب أو الناقش المجهول أن ينسب إرشاداته لأبيه «أوبارتوتو».

والبقية الباقية من وجه و ظهر الترجمة البابلية للنص السومري السابق الذكر مليئة بالفجوات مما لا يعطي معنى متكاملا، ولذا آثرنا عدم إيرادها.

ب- نصائح حكيمة

هذه مجموعة من المواعظ الأخلاقية التي تتألف من نحو مائة وستين سطرا، وذلك على فرض أن كمية النص المفقود قد قدرت تقديرا صحيحا.

وتنقسم حسب تغير الوزن والمضمون إلى أقسام صغيرة يدور كل منها حول موضوع معين يستغرق عددا من السطور على النحو التالي:

أ- من 19-25 عن تجنب رفاق السوء.

ب- من 26-30 عن الكلام المستهجن.

ج- من 31-... تجنب المشاجرات ومهادنة الأعداء.

د- من...-65 العطف على المحتاجين.

هـ- من 66-71 الترغيب عن الزواج من الأمة.

و- من 72-80 أخطاء الزواج من عاهرة.

ز- من 81-... آداب الوزير في خدمة أميره.

ح- من...-134 الكلام غير اللائق.

ط- من 135-147 فروض الدين ومزاياه.

ي- من 148-... خداع الأصدقاء.

يناقش العلماء مشكلة المؤلف الذي يمكن أن تنسب إليه هذه المجموعة على ضوء المعلومات الشحيحة عنها. وقد استبعدوا أن تكون إرشادات «شوروباك»-التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة-جزءا منها، وأخذوا يتساءلون عن شخصية ذلك الناصح المجهول الذي يعظ مجهولا آخر ويخاطبه بقوله «يا بني». (السطر 81)

والحقيقة أن صيغة هذا النداء تتردد في أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم، (ويكفي أن نتذكر حكم بتاح حوتيب ونصائحه الشهيرة من أواخر الأشرة السادسة في مصر القديمة!) لم يكن من الضروري في كل الأحوال أن تكون موجهة من والد إلى ولده، إذ يمكن أن تكون صيغة أدبية لجا إليها الكاتب، أو تعبيرا اصطنعه معلم يكلم تلميذه (على نحو ما يفعل بعض أدبائنا الذين يضمون حكمهم وأمثالهم وانتقاداتهم اللاذعة لأوضاع المجتمع والسياسة والأدب على لسان المعلم الشيخ الذي يوجه حديثه لتلميذه الفتى كما فعل طه حسين في «جنة الشوك»، أو تكون في النهاية أسلوبا اتخذه الكاتب في مخاطبة القارئ).

وإذا نظرنا في القسم الذي يبدأ مع السطر الواحد والثمانين بصيغة النداء «يا بني» وجدناه ينطوي على نصيحة صادرة من شخص مرموق إلى ولده الذي ينبغي أن يتخلق بأخلاق الوزراء لكي يخلفه في منصبه. ولذلك

يمكن أن يتبادر إلى الظن أنها مقصورة على دائرة أو نخبة محدودة، على العكس من بقية النصائح التي يبدو أنها تهم غالبية الناس. ومع ذلك فلا شيء يمنع من أن تكون المواعظ كلها بمنزلة تحذيرات يلقي بها أب إلى ابنه الذي ينتظر أن يشغل مكانه في خدمة الحاكم، لعله يستمع إليها فيتأدب بآداب الوزراء ويتحاشى ما يشينهم ولا يليق بسمعتهم.

مهما يكن الأمر في حقيقة الأب والابن اللذين لا تسمح المعلومات القليلة عن هذا النص بكشف النقاب عنها، فيمكن القول إنه يضم نصائح «رجل حكيم»، وأن هذه النصائح والمواعظ التي صيغ أغلبها على هيئة حكم مكثفة قد انتقل معظمها أو بعضها إلى التراث الشعبي الشفاهي والمدون، وربما تمتعت بالشهرة والانتشار في دوائر محدودة على أقل تقدير.

يدل على هذا أن بعض سطورها قد وجد بنصه في لوح بابلي متأخر، وفي رسالة آشورية من العصور المتأخرة أيضا[2]. وهذا كله يرجح أن هذا النوع من أدب الحكمة كان معروفا ومنتشرا على نطاق واسع، بدليل أن عددا من هذه النصائح يتردد في بعض شواهده التي تنتمي لعصور مختلفة، مثل إرشادات شوروباك التي سبق ذكرها، ونصائح المتشائم التي سيرد الحديث عنها، والقسم الأخلاقي من الترتيلة المشهورة إلى الإله شمش.

أما عن زمن تأليف هذه النصائح الحكيمة فيرجح أن يكون في عصر متأخر عن الدولة البابلية القديمة. ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون هو العصر الكشي (من نحو 1500 إلى نحو 1200 ق. م) وذلك استنادا إلى روح التقوى والتدين العميق الذي يسري فيه، كما يرجح أن يكون مؤلفه قد أخذ عن تراث شفاهي شائع، أو اعتمد على نماذج وتقاليد راسخة من أدب الحكمة في وادي الرافدين. وإليك النص الكامل لهذه النصائح الحكيمة أو بتعبير أدق لما أمكن التوصل لقراءته منها.

8- ليذكروك بالخير على الدوام.

9- بيت,

11- أنت (أو هو) تتوجع،

12- مصاب بالهم،

13- المرء،

15- سرعان ما يبتلى بالفقر،

16- ... لا يفعل.
17- (.....)يتجول، لا يحكم بيته،
18- (.....)سينقلب شيطانا عليه.
19- (.....) الذي يسبه.
20- كانت سمعته طيبة بين رعيته.
21- لا تجادل من ينقل أخبار السوء،[3]
22- لا تشاور (في الرأي) عاطلا (متبطلا)،
23- (إن) فضلك سيجعلك العقل المدبر لهم،
24- هنالك تقلل محصولك، (و) تتخلى عن طريقك،
25- وينظر إلى عقلك المتزن الحكيم وكأنما هو (عقل) متمرد.
26- احرص على التحكم في فمك ومراقبة كلامك.
27- ففيهما ثروة الإنسان-واجعل شفتيك معززتين[4].
28- ولتكن القحة والتجديف أبغض شيء إليك.
29- لا تتفوه بلفظ دنس ولا تبلغ نبأ كاذبا.
30- إن المفتري (على الناس بالكذب)[5] لملعون.
31- لا تتردد على محكمة.
32- لا تتسكع في مكان تنشب فيه مشاجرة.
33- لأنهم (أي المتشاجرين) سيعتبرونك شاهد عيان.
34- ثم (يفرض عليك أن) تصبح شاهدا لهم.
35- ويقحمونك في دعوى لا شأن لك بإثباتها.
36- إذا نشبت أمامك مشاجرة فامض في سبيلك، لا تعبأ بها.
37- وإن كنت (طرفا أو سببا) فيها، فإطفاء النار!
38- إن المشاجرات شراك[6].
39- سور قوي يروع أعداءه.
40- إنهم يتذكرون ما نسيه المرء ويوجهون التهمة.
41- لا تقابل شر رجل يتشاجر معك بشر مثله.
42- عامل بالإحسان من آذاك.
43- أنصف عدوك.
44- واجه خصمك بابتسامة.

45- وإذا كان من يضمر لك الشر(.....) فقومه.
46 لا تبيت الشر (لأحد)..
47- (.....) مرضي عند الآلهة.
48- الشر(.....) بغيض (إلى) مردوخ.
53- لا تثق (.....)
54- احترم الأخ الأكبر (.....)
55- (.....) التوقير و(.....)
56- (.....) الضعيف، أظهر له العطف،
57- لا تسب المضطهدين[7]و(...)
58- لا تزدرهم في تسلط.
59- فذلك يغضب إله الإنسان.
60- وهو لا يسر شمش، الذي سيعاقبه عليه بالشر.
61- قدم الطعام ل (الجائع)، والجعة للعطشان.
62- أعط السائل، و اغن العائل وأكرمه.
63- فهذا يسعد إله الإنسان.
64- و يسر شمش الذي سيكافئه عليه.
65- أحسن بالصدقات، قدم المعروف ما عشت (من أيام)[8].
66- لا تكرم أمة (بالدخول) في بيتك.
67- فلن تتولى مخدعك كزوجة.
68- ... لن تذهب بنفسك إلى الإماء.
69- (إنها إن) صعدت.. . فلن تنزل أنت.
70- ليقل لك هذا (وسط) أهلك[9].
71- «إن البيت الذي تتولى الأمة أمره، تدمره».
72- لا تتزوج بغيا أزواجها حشد (غفير).
73- ولا بغي معبد وهبت للإله.
74- ولا محظية منجبوها كثيرون.
75- إذا ألم بك الهم فلن تساندك.
76- وإذا (تورطت) في نزاع (مشاجرة) فستهزأ بك.
77- فلا توقير ولا طاعة عندها.

78- حتى لو ترأست (شؤون) بيتك فتخلص منها.

79- لأنها وجهت انتباهها وجهة أخرى.

80-(قراءة ثانية) ستخرب البيت الذي دخلته، . وشريكها لن يصمد أمامها[10] .

81- يا بني، إذا أبدى الأمير رغبته في أن تكون في خدمته،

82- وإذا أنيط بك حمل خاتمه المصون.

83- فافتح خزائنه، وادلف إليها.

84- إذ ما من أحد غيرك (يمكنه أن يفعل هذا).

85- ستجد فيها ثروة غير محدودة،

86- فحذار أن تمد بصرك إلى شيء منها.

87- أو تبيت النية على الخداع.

88- لأن الأمر سيفحص فيما بعد،

89- وسيفتضح إثم الغش الذي اقترفت.

90- سيسمع (به) الأمير وسوف (.....)

91- و وجهه الباسم.. (.....)

92- هنالك تقدم الحساب (.....)

93- ... بالسمعة عند الناس (.....)

94- ... الاحتقار(.....)

127- لا تشهر (بأحد)، ول ا تنطق إلا بالخير.

128- لا تغتب أحدا، اذكر الناس بالخير.

129- إن من يطعن (الناس) ويتكلم عنهم بالشر،

130- سيوقعون به ويدينونه عند شمش[11].

131- كن حذرا من هذر القول، احرس شفتيك.

132- لا تخلف بالإيمان عندما تكون بمفردك.

133- لأن ما تقوله في لحظة سيلاحقك فيما بعد.

134- وابذل ما في وسعك كي تتحفظ في كلامك.

135- اعبد ربك كل يوم.

136- التضحية والتبرك[12] خير ما يرافق البخور.

137- قدم قربانك طوعا لإلهك

138- فهذا هو الذي يليق بالآلهة.
139- قدم له الصلاة، والدعاء، والتضرع كل يوم[13].
140- وسوف تنال الثواب.
141- هنالك تفوز بالقرب من إلهك.
142- (اهتد) بحكمتك وادرس اللوح.
143- إن الخشوع يعقب الرضا.
144- و التضحية تطيل الأجل.
145- والصلاة تكفر عن الذنوب.
146- ومن يخشى الآلهة لا يستخف به (.....)
147- من يخشى «الأنوناكي» يمد في أيامه[14]
148- لا تتكلم مع صديق ورفيق (.....)
149- لا تنافق، وتلطف في القول.
150- إذا وعدت، فأعط (.....)
151- إذا خلقت الثقة، فعليك (.....)
152- (وحقق) رغبة الرفيق.
153- (إذا) جعلت صديقا يثق بك (.....)
154- (واهتد) بحكمتك (في دراسة اللوح).

جـ- نصائح متشائم

دونت هذه النصائح على لوح صغير مستطيل الشكل، ويبدو أنها مقتطف من عمل أدبي أكبر، وهي على هيئة خطاب موجه إلى شخص معين، أو ربما كانت موجهة ببساطة إلى القارئ. وهي تتألف من واحد وثلاثين سطرا، تتعذر قراءة السطور التسعة الأخيرة منها التي نقشت على ظهر اللوح. والسطور الثلاثة الأولى لا يستشف منها أي معنى، أما من الخامس إلى العاشر فالدلالة على فناء الحياة البشرية وزوال فاعلية البشر واضحة كل الوضوح. ولابد أن الكاتب المجهول الذي دون هذه النصائح قد أدرك هذا «الوضع»، أو «الموقف» الإنساني كما نعبر اليوم، فأخذ ينصح قارئه-أيا كانت طبيعة هذا القارئ ومنصبه وجاهه وانتماؤه !-بأن يستمر في أداء الفروض الدينية ولا يهمل مهامه وأعماله الزراعية. وهو يؤكد له أن التبتل

لآلهة المدينة (ومن الغريب أنه لا يذكر إلهه الشخصي !) يؤدي إلى إنجاب الخلف الصالح، كما يزوده فيما يظهر ببعض النصائح التي يستحيل تعرف معناها عن معاملة أطفاله (في السطرين الخامس عشر والسادس عشر). ويتغير الموضوع على حين فجأة فيتجه إلى التحذير من الأحلام السيئة أو الكوابيس! ويشرح الحكيم المتشائم ذلك (في السطر التاسع عشر) بأن القلق والعناء هما المسؤولان عن تلك الأحلام المزعجة، ويختم الحكيم توجيهاته بتوصية قارئه بأن يعيش حياة خالية من الهموم.

من العسير تحديد تاريخ هذه النصائح. ولكن يمكن القول إنه ليس متأخرا عن عصر الملك الآشوري «آشور بانيبال» الذي وجدت بين نفائس مكتبته الشهيرة (650 ق. م)، كما يستبعد العلماء أن يكون سابقا على عصر الأسرة أو السلالة الأولى للدولة البابلية القديمة.

والحق أن البقية الباقية من النص لا توحي-في تقديري على الأقل !- بأن مؤلفه رجل متشائم، إذ إن تأكيد «الفناء» أو «التناهي» كما يقول فلاسفة الوجود المعاصرون، لا يدل على التشاؤم بقدر ما يكشف عن تبصر هذا الحكيم البابلي القديم بمأساة الوضع أو الشرط البشري بوجه عام.

1- (إذا) جعلت.... (ك) مثل... إله.

3- (.....) يجلب السرور (.....)

4- (.....)هو تراب.

5- (.....) منته.

6- (.....) يرتد إلى الطين.

7- (.....) تحرقه النار.

8- .... لا يستمر إلى الأبد.

9- (ومهما) يعمل البشر فلن تدوم (أعمالهم) إلى الأبد.

15- البشر وأعمالهم زائلون.

11- (أما) عنك أنت، فقدم صلواتك لإلهك.

12- واحرص على الدوام أن تهب قربانك للإله الذي أوجدك.

13- اركع لإلهة مدينتك لتمنحك الخلف.

14- اعتن بماشيتك، تذكر زرعك.

15- لأن ابنك (البكر) وابنتك....

16- اجعل ابنك البكر وابنتك....
17- لا تدع النوم السيئ يضني قلبك.
18- اطرد الشقاء والعناء من جانبك.
19- إن البؤس والعناء يسببان حلما.
25- وإن كان الحلم يضر... بقلبك.
21- دع قلبك يتحرر من (........) أبعد (.....)
22- وجهك (.....) ليبتسم (محياك)

د- نصح ونذير لأمير

كثيرا ما صور المؤرخون ملوك وادي الرافدين القدماء في صورة المستبد الشرقي الذي يركب أهواءه ويشتط في طغيانه بلا قيد ولا حد. وربما قابلوا بينهم وبين ملوك الحيثيين الذين كان القانون سياجا يطوق إرادتهم، أو أنبياء العهد القديم الذين كانوا يعنفون ملوكهم على إساءة استخدام السلطة. وهذه النصائح التي كتبت على لوح وحيد وجد في مكتبات الملك اشور بانيبال تصحح تلك الصورة التي لم تسلم من المبالغة. فهي تحذر ملكا أو أميرا بابليا من مغبة ظلم رعاياه، وتنذره بالعقاب الإلهي الذي ينتظره من جراء اضطهاده لهم وبغيه عليهم. وهي لا تكتفي بذلك بل تمد التحذير والنذير إلى ضباطه وعساكره، حتى لا يرتكبوا إثما في حق السكان الآمنين في بعض المدن البابلية.

والنصائح مكتوبة بالأسلوب الذي كانت تكتب به النبوءات للتحذير مما سيقع في المستقبل أو للتبشير به. ويبدو أن شكل النبرة كان أنسب شكل أدبي يمكن أن يصاغ فيه النصح أو التحذير الموجه إلى ملك أو أمير. فمعظم عباراته تبدأ بالجمل الشرطية «إذا الملك....» لكي تلفت انتباهه إلى العواقب الوخيمة التي يمكن أن تترتب على فعله أو فعل أعوانه، كما تتردد فيها بعض الصيغ والتراكيب النمطية المستعارة من النبوءات، مثل القول بأن بلده سيتمرد عليه أو أن الوضع القائم فيه سيتغير، بالإضافة إلى غلبة الكتابة التصويرية على النص حيث تشيع كتابة الكلمات على هيئة مقاطع في غيره من النصوص.

و من الواضح أن الهدف من النص هو حماية حقوق المواطنين من سكان

سيبار ونيبور (نفر) وبابل، وتأمينهم من شر السخرة وفرض الغرامات والضرائب الباهظة عليهم، ومن تجريدهم من ممتلكاتهم أو إساءة استغلالها. ويقترح بعض الباحثين إرجاع النص إلى العصر الآشوري المتأخر، استنادا إلى تصريح الملك الآشوري سرجون الثاني (من نحو 721-705 ق. م) في نقوشه بأنه قد اتخذ هذه الإجراءات نفسها مع المدن السالفة الذكر. ولذلك يرى «بيل» أن الملك المقصود بالنصيحة هو «ميروداخ-بالادان» الكلداني الذي وقف كهنة تلك المدن في وجهه، بينما يفترض «دياكونوف» أن يكون هو الملك الآشوري (سينحاريب 704-681 ق. م) الذي اشتهر بسياسته المعادية للبابليين. غير أن العبارات الواردة في النص توحي بأن الشر الذي يمكن أن يحيق بتلك المدن سيصيب الملك أيضا، كما يفهم من دلالة كلمة «الأجنبي» التي يستخدمها أنه لم يكن من الملوك الأجانب، ولذلك يصعب التسليم بأنه كان كلدانيا أو آشوريا. وليس من المستبعد أن يكون أحد الملوك البابليين الذين لم يكن لهم حظ من الشهرة والقوة، فاتبع مع رعيته سياسة الابتزاز والاضطهاد، ولجأ إلى طلب العون من الكلدانيين والآشوريين ليستر ضعفه ويظهر في صورة الملك العظيم.. . ولعله أن يكون قد عاش-كما يقول الأستاذ لامبيرت-في فترة زمنية تقع بين سنة ألف وسنة سبعمائة قبل الميلاد.

1- إذا (تراخى) ملك عن إقامة العدل، فسوف يلقي شعبه في الفوضى (والاضطراب) وتخرب بلده.

2- إذا لم يرع العدل في بلده، فسوف يغير «أيا» ملك الأقدار(3) من مصيره، ولن يكف عن ملاحقته بالأذى.

4- إذا لم ينتبه لنبلائه، فسوف تختصر حياته.

5- إذا لم يهتم (بما يقوله) ناصحه، فسوف يثور بلده عليه.

6- إذا قرب منه محتالا، فسوف يتغير «الوضع القائم» في بلده.

7- إذا أخذ بحيلة (من حيل) «أيا» فلن يتوقف الإلهة العظام(8) مجتمعين وبطرقهم العادلة عن إدانته.

9- إذا وضع مواطنا من سيبار بغير حق في السجن وأفرج (في المقابل) عن أجنبي، فسوف يقيم شمش، قاضي السماء والأرض2ص في بلده قضاء أجنبيا لا يراعي الأمراء ولا القضاة فيه العدل.

11- إذا أحضر إليه مواطنو نيبور (نفر) للقضاء (في أمرهم) فقبل هدية

وسجنهم بغير حق(12) فسوف يسلط عليه إنليل سيد البلاد جيشا أجنبيا(13) يذبح جيشه(14) فيهيم أميره وكبار ضباطه في شوارعه مثل الديوك المتحاربة.

15- إذا أخذ فضة سكان بابل وأضافها إلى خزائنه،(16) أو إذا سمع بدعوى مقامة على رجال بابل واستخف بها(17) فإن مردوخ، سيد السماء والأرض، سيسلط عليه أعداءه(18) ويسلم أملاكه وثروته لعدوه.

19- إذا فرض غرامة على أهالي نيبور (نفر) وسيبار أو بابل،(20) أو إذا وضعهم في السجن، (21) فسوف تدمر المدينة التي فرضت عليها الغرامة تدميرا تاما، (22) ويشق جيش أجنبي طريقه إلى السجن الذي حبسوا فيه.

23- إذا عبأ جميع (سكان) سيبار ونيبور (نفر) وبابل(24) وفرض السخرة على الشعب، (25) وألزمه-على لسان المنادي-بالعمل بغير أجر،(26) فسوف يقوم مردوخ، حكيم الآلهة وأميرهم وناصحهم(27) بتسليم بلده لعدوه(28) بحيث تجبر قوات بلاده على أداء أعمال السخرة لعدوه،(29) لأن الآلهة العظام، آنو وإنليل وايا(30) الذين يسكنون السماء والأرض، قد قرروا في مجمعهم إعفاء هؤلاء الناس من أمثال هذه الأعباء. 31, 32- إذا أخذ العلف الذي يملكه أهالي سيبار ونيبور وبابل (وقدمه) لخيوله (الخاصة)(33)، فإن الخيول التي أكلت العلف ستساق إلى نير العدو ويعبأ هؤلاء الرجال مع رجال الملك عندما يجند الجيش الأهلي تجنيدا إجباريا.

36- وسيقوم «إيرا»(*) القوي، الذي يسير في طليعة جيشه،(37) بتحطيم خطوط جبهته والانضمام إلى صفوف عدوه.

38- إذا أرخى نير ثيرانهم،(39) و وضعها في حقوق أخرى،(40) أو سلمها لأجنبي، (...) فسوف تخرب (.....)لآدو(*1).

41- إذا استولى على(.....) قطيع أغنامهم،(42) فسوف يستأصل آدو، وهو المشرف على القنوات في السماء والأرض، (43) بالجوع ماشيته، (44) ويجمع التقدميات (القرابين والأضحيات) لشمش.

45- إذا الناصح (المشير) أو كبير المشرفين في (بلاط) الملك(46) وجه الاتهامات إليهم (أي الحد مواطني سيبار ونيبور وبابل) وحصل بذلك منهم

(*) إيرا هو إله الأوبئة الفتاكة والدمار لدى البابليين، وهمه الدائم إشاعة الخراب والفوضى في العالم.

(*1) هو إله الرعد والمطر الذي أمره إنيل قبل الطوفان بأن يحبس المطر عن البشر.

على الرشا،(47) فان الناصح وكبير المشرفين(48) سيموتان بالسيف،(49) ويتحول مقرهما إلى خرابه(50)، وتذرو الريح بقاياهم، وتسلم أعمالهم (التي أنجزوها) للعاصفة.

51- إذا أعلن بطلان معاهداتهم، أو غير الرقم (الألواح) التي نقشت عليها،(52) و زج بهم في معركة (حربية)، أو أجبرهم على العمل الشاق،(53) فإن نابو، كاتب إيزاكيل(*2) الذي ينظم السماء والأرض جميعا، ويوجه (بأمره) كل شيء(54)،و ينصب الملوك، سيعلن بطلان المعاهدات (ا لتي أبرمتها) بلاده، ويقرر العدوان (عليه).

55- إذا راع، أو مشرف على المعبد، أو أحد كبار المشرفين (في بلاط) الملك(56) الذي يتولى تدبير شؤون المعبد في سيبار ونيبور أو بابل(57)، فرض السخرة عليهم (أي على سكان هذه المدن) (للقيام بأعمال) تتعلق بمعابد الآلهة الكبار،(58) فإن (هؤلاء) الآلهة العظام سيعمدون في سورة غضبهم إلى ترك مساكنهم(59) ولن يدخلوا (بعد ذلك) هياكلهم.

(*2) الإيزاكيل هو اسم المعبد الذي رفعه مجمع الآلهة وسط مدينة بابل احتفالا بتتويج مردوخ سيدا للكون على نحو ما جاء في ملحمة الخلق البابلية أو «الإينوما إيليش».

الهوامش

(1) وهي محفوظة في قسم الألواح الطينية من بلاد وادي الرافدين بمتحف برلين للشرق الأدنى تحت رقم 1 1015 وسوف تأتي ترجمة وجهها وظهرها.

(2) راجع التفاصيل في كتاب و. ج. لامبيرت عن أدب الحكمة البابلية، ص 96- 97.

(3) أي مرّوج الشائعات وناشر الفضائح وأحاديث الإفك والزور.

(4) أي نفيستين أو مكرّمتين إلى أبعد حدّ (ترجمة بفايفر، ص 426 من كتاب بريتشارد.) وانظر كذلك سفر الأمثال: من يحفظ فمه يحفظ نفسه-الاصحاح 13-3)

(5) المغتاب وناقل أخبار السوء والشائعات والأكاذيب الذي يبدو أنه كان أبغض الناس إلى نفس البابلي القديم.. وقارن الحكم التالية على لسان أحيقار الحكيم (ويرجع نصها الآرامي-الذي عثر عليه في جزيرة فيلة في صعيد مصر سنة 1907- إلى القرن الخامس قبل الميلاد، والحكم هنا مأخوذة عن الترجمة العربية للنص السرياني، بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية 1976، ص 112 وبعدها) والحكم على لسان أحيقار لابن أخته نادن الذي غدر به على أبشع صورة: «يا بني لا تبح بكل ما تسمع، ولا تشهر كل ماترى-يا بني إن كلام الكذوب كالعصافير السمية، وعديم الحكمة يأكلها. يا بني اجعل لسانك حلوا وكلامك عذبا فإن ذنب الكلب يطعمه خبزا وفمه يكسبه ضربا- يا بني إذا سمعت كلمة سوء فادفنها في الأرض عمق سبعة أذرع».

(6) حفر مغطاة أو مستورة.. وفي ترجمة روبرت بفايفر، من كتاب بريتشارد، 426: لأن المشاجرة إهمال لما هو حق، سور حام.... لعرى الخصم أو العدو.

(7) أو المستضعفين الذين ديسوا بالأقدام.. والملاحظ أن السطور من 41 إلى 46 وما بعدها تذكرنا بموعظة الجبل (قارن إنجيل متى، الإصحاح الخامس، 38- 50) وكذلك هذه الآيات من أسفار العهد القديم: الخروج 33: 3- ,4 الأمثال 24: 17- 18- 29: 25: 21- ,22 أيوب 31: 29- 30، واللاويين 19: 18- قارن احتيقار الحكيم في المرجع السابق الذكر، ص 113: يا بنيّ إذا جابهك مبغضك بالشر فجابهه أنت بالحكمة.

(8) أو طوال أيام عمرك.. راجع الهامش السابق.

(9) شعبك أو رعيتك أو ذوي قرباك.. والتحذير من الزواج بالبغي أو القرب منها يتردد بكثرة في أسفار العهد القديم: اللاويين 21: 7 الأمثال 2: 16- ,19 5: 1- , 23 6: 24- 29 قارن كذلك الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: 6: 13- 19.

(10) في ترجمة بفايفر (من كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص427): سيخرب البيت الذي تدخله ولن يعرف زوجها الرخاء (أو لن يجمع ثروة). قارن سفر الأمثال 7: 5- 27.

(11) في ترجمة بفايفر: سينتقم منه الإله شمش ويتعقب رأسه.

(12) في ترجمة بفايفر: الصلاة والدعاء.

(13) في ترجمة بفايفر: السجود على الأرض كل يوم.

(14) تسمية أكدية لآلهة العالم السفلي، على العكس من «إيجيجي» آلهة السماء السبعة العظام. راجع قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص 28.

تراتيل للآهة

أ-ترتيلة لنينورتا

نقشت هذه الترتيلة للإله نينورتا »إله الري والسدود والقنوات وابن إنليل إله الهواء والعواصف أ باللغتين البابلية والآشورية على لوح يحمل رقم (10610) في قسم الألواح والرقم الطينية بمتحف الشرق الأدنى في مدينة برلين. ويرجح أحد علماء الأكديات (وهو الأستاذ أ. فيدنر) أن يكون الملك الآشوري المشهور توكولتي نينورتا الأول(*)، من العهد الآشوري الوسيط، قد جلبها إلى اشور مع الغنائم والأسلاب التي استولى عليها من مدينة بابل، كما يرى الأستاذ «لامبيرت» أن الترتيلة تعد أحد النصوص الدينية القليلة التي بقيت من العصر الكشي. لم يحفظ الزمن اسم الإله الذي تسبح الترتيلة بحمده، ولكن إشارة النص لد دخوله معبد «أشوميشا» لا تدع مجالا للشك في أنه هو الإله «نينورتا» الذي سبق ذكره. ويتضمن النص المدون على وجه اللوح بعض الأوامر والتعليمات الأخلاقية التي تذكرنا بالتراتيل السومرية، أما ظهر اللوح فيتجه فيه النص بالدعاء للإله أثناء دخوله هيكله بكلمات توحي بالتشابه بينها وبين ترتيلة أخرى تمجد الإلهة نينخرساك(*1) وعثر عليها في آشور، وغني عن القول أن الحكم الأخلاقية التي يشتمل عليها النص هي التي تجعلنا نذكر هذه الترتيلة بالإضافة إلى الترتيلة القادمة لإله الشمس والعدل «شمش» في هذا الكتاب عن الحكمة البابلية. وإليك ما تبقى من نص الترتيلة البابلية للإله نينورتا على وجه اللوح الذي نقشت عليه:

3- من يعاشر زوجة رجل آخر يرتكب ذنبا فظيعا.

(*) هو الملك الآشوري، الذي حكم من 1244 إلى 1208 ق.م وقد تمكن من تحرير مدينة بابل من حكم الكاشيين والقضاء على ملكهم كاشتيلياش.

(*1) حرفيا سيدة الجبال، وهي إله الخصب والإلهة الأم التي عبدت في كل أنحاء بلاد الرافدين. كان لها معبد مقام في مدينة ماري «تل الحريري-في منطقة الفرات الأوسط وبالقرب من بلدة بوكمال السورية على الضفة اليمنى من نهر الفرات» وكان شعارها هو المحراث الذي يصور غالبا في نقوش الأختام الأسطوانية.

5- من يتفوه بعبارات أسؤ «افتراء على الناس» ويقترف إثم الغيبة «والنميمة»،

7- من ينشر الشائعات الحقيرة عن نظيره «أو زميله»،

9- من يوجه التهم الخسيسة إلى أخيه،

11- من يضطهد الفقراء.

13- من يسلم الضعيف لبطش القوي،

15- من (.....) مواطنا بالأكاذيب،

17- من يقتحم «بشراسة»حقل جاره (.....)

ظهر اللوح

2- الطبول والصنوج تنطلق بالغناء لك،

4- الثيران السمينة والأغنام «السمينة» تذبح لك تقدمه من الملك،

6- الشباب اليافع النشيط يحارب في سبيلك ببراعة وقوة،

8- أهالي نيبور «نفزا مع عائلاتهم (.......) الرخاء،

10- ذوو الرؤوس السود يرددون أناشيد الحمد لك.

12- عندما تمد عينيك إلى هذا المكان.

14- عندما تدخل من بوابة (غير المطهرين) كالعاصفة،

16- عندما تطأ (قدماك ميدان بوابة (غير المطهرين)(*2) الذي يموج بالفرح،

18- عندما تدخل «اشوميشا»، و هو البيت الممتد إلى السماء والعالم السفلي،

20- عندما تشاهد محبوبك (.....)

ب- ترتيلة للإله «شمش»

تعد هذه الترتيلة-التي تتألف في جميع «مخطوطاتها» من مائتي سطر مدونة على أربعة أعمدة-من أجمل التراتيل وأكبرها حجما. ولا شك أنها كانت تتلى مع الطقوس الدينية، وإن كان من المستبعد أن تكون قد استخدمت كمعظم التراتيل الدينية على صورة أدعية للرقى والتعاويذ والنبوءات.

(*2) هكذا في الترجمة الإنجليزية (The Impure) أي الملوثين أو المدنسين النجسين، ولعل الخول من هذه البوابة أن يكون إيذانا بتطهرهم من الذنوب والآثام...

والترتيلة موجهة إلى الشمس «شمش» الذي كانت له منزلته في الفكر الديني في وادي الرافدين، كما كانت له كذلك شعبيته باعتباره إله العدل (راجع المدخل العام للحكمة البابلية في هذا الكتاب) وإن لم يبلغ مقام الآلهة الكبرى مثل «مردوخ» في الدولة البابلية الأولى أو «نينورتا» في أواخر العصر الآشوري الأوسط. والمهم في هذا السياق أن الترتيلة تسبح بحمده والثناء عليه بوصفه واهب النور للكون (من السطر الأول إلى السطر العشرين)، ثم باعتباره الإله الذي يشمل بعنايته كل المخلوقات (من السطر الواحد والعشرين إلى السطر الثاني والخمسين)، ويكشف الأسرار ويرعى المحتاجين إلى عونه (من الثالث والخمسين إلى الثاني والثمانين).

ويتحول مسار الترتيلة إلى قضية العدل ومشكلاته في مجالات مختلفة من أهمها التجارة و التجار وما ينتظر المطففين منهم من عقاب وما يوعد به الأبرار منهم من حسن الثواب (من السطر الثالث والثمانين إلى السطر السابع والعشرين بعد المائة)[*3] ثم يبدأ تحول آخر توصف فيه مجالات أخرى تطلع عليها عينا «شمش» الذي يرى ما لا تراه عيون البشر الفانين من أحوال الفقراء والصيادين والمسافرين ومن عداهم من قطاع الطرق والتائهين الهائمين بعيدا عن مساكن الناس (من السطر الثامن والعشرين بعد المائة إلى السطر الثامن والأربعين).... وينتهي هذا القسم من الترتيلة بالدعاء الحار لشمش ألا يصب لعنته على هؤلاء البؤساء. و بعد سطور يقدم فيها الثناء على الذين يتلون النبوءات الخاصة بالفأل (من السطر التاسع والأربعين بعد المائة إلى السطر الخامس والخمسين) تأتي الإشارة إلى الاحتفال الشهري الذي كانت تسكب فيه الجعة لشمش في مقابل استجابته لرغبات العابدين (من السطر السادس والخمسين بعد المائة إلى السطر السادس والستين). وبعد سطور لا تتسق مع السياق تمام الاتساق (من السطر السابع والستين بعد المائة إلى السطر الثالث والسبعين) نستمع إلى أصوات التسبيح بحمد النور الذي بعثه إله الشمس الذي يمجده الداعي

(*3) جدير بالملاحظة أن التجارة عن طريق الملاحة في الخليج العربي قد ازدهرت منذ العصور السومرية القديمة على عهد الدولة أو السلالة الأكدية«أجادة» واستمرت خلال عهد سلالة أور الثالثة والعصر المعروف بعصر ازين-لاسا «أي بين سنتي 2017 و1763ق.م» إلى أن بلغت نهايتها قبل سقوط الدولة البابلية الأولى.

مشيدا بقوته التي تتحكم في الطقس والفصول (من السطر الرابع والسبعين بعد المائة إلى السطر الثالث والثمانين). وفي الختام تواجهنا سطور تتعذر قراءتها، ويبدو أنها كانت تنتهي بالدعاء لشمش بأن ينزل إله آخر السكينة على قلبه، وهي نهاية لا تليق بهالات التمجيد التي كللت بها الترتيلة رأس «شمش» ولا بمسارها الفكري العام.

أما عن تاريخ هذه الترتيلة فلا نكاد نعرف عنه شيئا. فالألواح الطينية التي و صلتنا منها تنتمي للعصر الآشوري المتأخر، باستثناء (مخطوطة) غير كاملة من أواخر العصر البابلي عثر عليها في مدينة الإله شمش نفسه وهي (سيبار). وقد وجدت خمس نسخ منها بين كنوز مكتبات الملك الآشوري اشور بانيبال (حوالي سنة 650 قبل الميلاد) مما يؤيد الرأي السائد بأنها كانت تتلى بكثرة في الطقوس الدينية لذلك العصر، كما كانت ألواحها تستغل في تمرين التلاميذ والمتعلمين على فنون الكتابة والتدوين، شأنها في ذلك شأن بعض النصوص الأدبية والدينية العريقة مثل لدلول (أيوب البابلي)، وملحمة الخلق أو التكوين، وملحمة إيرا (إله الأوبئة والدماء) وغيرها.

و قد محص العلماء أوجه التشابه والتناظر في العبارات والمصطلحات الأدبية والتجارية بين هذه الترتيلة وغيرها من النصوص الدينية والملحمية والأدبية ونصوص الحكمة والتعزيم والنبوءات. ولعل كاتب الترتيلة أو كتابها قد استعاروا بعض النصوص والصيغ البديهة والمتحجرة (أكليشيهات !) من نصوص أخرى سابقة، مما يدل على سطوة التقاليد الأدبية في الشرق بوجه عام، واعتماد الكتاب والأدباء على التراث القديم.. بيد أن النصوص الأصلية توحي على الدوام بنضرة الأصالة التي تفتقد عادة في النصوص المتأخرة التي تحاذيها وتنسج على منوالها، ولهذا السبب يستبعد الأستاذ لامبيرت (ص 133 من كتابه عن الحكمة البابلية) أن يرجع تاريخ هذه الترتيلة إلى العصر البابلي القديم (باستثناء القسم الخاص بالتجار وأحوالهم ومتاعبهم). ولا شك أن العجز عن تحديد تاريخ دقيق للترتيلة لا يقلل في شيء من قيمتها التاريخية والأدبية الرفيعة.

ولا شك كذلك في أنها تذكرنا بالنشيد المشهور الذي يسبح فيه الملك المغترب المثقف إخناتون بحمد إلهه الواحد آتون أو قرص الشمس. إن

المقارنة بينهما مغرية، وربما تلقي الضوء على اختلاف روح التدين عند المصريين القدماء في الدولة الحديثة وعند البابليين المتأخرين، ولكنها تبعد بنا عن السياق الذي نحن فيه.

«ترتيلة للإله شمش

1- يا من تضيء (.........) السماوات،
2- يا من تنير الظلام (......) في المناطق العليا و السفلي،
3- شمش، أيها المضيء (..........) السماوات،
4- يا من تنير الظلام (......) في المناطق العليا والسفلي
5- أشعتك كالشبكة تغطي (......)
6- (و أنت) تسطع بنورك (الذي يبدد) عتمة الجبال الشامخة.
7- عندما تبزغ يبتهج مجمع الآلهة،
8- (و) جميع آلهة الأرض (الاجيجي)(*4) يفرحون بك.
9- أشعتك تمسك الأسرار بنير انقطاع،
10- و بضوئك الساطع يكشف طريقها.
11- إن نورك الباهر يتطلع أبدا (......)
12- (وأنت...) جهات العالم الأربع كإله النار.
13- تفتح بوابات جميع (......) على اتساعها
14- وتبارك تقدمات الطعام لجميع آلهة الأرض جميعا (الإيجيجي)
15- شمش، عند بزوغك يركع البشر،
16- (......) كل البلاد،
17- أيها المضيء، يا مبدد ظلمات قبة السماوات،
18- يا من تشعل الوهج في (لحية؟) الثور، وحقل القمح، وحياة البلاد.
19- روعتك تنسدل على الجبال الشامخة،
20- ضوءك القوي يملأ البلاد إلى غاية حدودها.

(*4) المعروف من ملحمة الخلق البابلية «الاينوما ايليش» أن الإله الأكبر مردوخ بعد انتصاره على قوى الظلام والفوضى والسكون بقيادة «تعاميت» أو تاميت فصل السماء عن الأرض، وخلق الخلق، ونظم الآلهة في فريقين فجعل الفريق الأول في السماء وهم «الأنوناكي» ووضع الثاني في الأرض وما تحتها وهم «الإيجيجي».

21- إنك تتسلق الجبال و تتقصى (أحوال) الأرض،
22- تدلى من السماوات دائرة البلاد.
23- ترعى كل شعوب البلاد،
24- وكل ما خلقه أيا، ملك مجمع الآلهة، قد عهد به إليك.
25- كل ما يتنفس ترعاه بغير استثناء،
26- فأنت الذي تحفظهم في المناطق العليا والسفلي.
27- إنك تعبر السماوات بانتظام و بغير انقطاع،
28- وفي كل يوم تطوف فوق الأرض الواسعة.
29- فيض البحر، والجبال، والأرض، والسماوات،
30- تعبر فوقها كال(.....) كل يوم بلا توقف.
31- في العالم السفلي تعنى بجميع آلهة كرزو، وهم الأنوناكي،
32- ومن الأعالي تدبر كل شؤون البشر،
33- يا راعي (الأحياء) في (المناطق) الدنيا، وحافظ (الأحياء) في الأعالي،
34- أنت المدبر يا شمش، وأنت نور كل شيء.
35- إنك لا تعجز أبدا عن عبور البحر الواسع الشاسع،
36- الذي لا تعرف الإيجيجي (آلهة الأرض) أعماقه.
37- شمش، إن وهجك الساطع يبلغ عمق الهاوية
38- بحيث تشاهد نورك وحوش الأغوار،
39- وأنت يا شمش تنكمش كخيط (الشبكة). وتنتشر كالضباب،
40- وتشمل بحمايتك البلاد.
41- وأنت لا تغتم أثناء النهار، ولا سطحك يغشاه الظلام،
42- وفي الليل يواصل لهيبك الاشتعال (.).
43- إلى مناطق مجهولة بعيدة ولأبعاد لا تحصى،
44- تندفع (في طريقك) يا شمس ذاهبا بالنهار وآيبا بالليل.
45- لا أحد من «الإيجيجي» جميعا يكدح كدحك،
46- ولا أحد في مجمع الآلهة يتسامى إلى عليائك،
47- عند شروقك بتجمع آلهة البلاد:
48- وهجك العنيف يغطي البلاد.
49- وجميع (سكان) البلاد الذين تتنوع بينهم لغات الحديث،

50- تعلم خططهم، وتعرف كنه طريقهم.
51- البشر جميعا يركعون أمامك،
52- والعالم، يا شمش، يحن لنورك.
53- (في) طاسة العراف المكفتة بخشب الأرز.
54- تنير (أنت) بصيرة كهنة الأحلام وتفسر الأحلام.
55- (.....) من الترتيبات (؟) يسجدون لك،
56- (كما) يسجد لك الأشرار والعادلون.
57- (ما من أحد) غيرك يهبط للأعماق،
58- (.....) تطلق نيران أحكامك على المجرمين والمعتدين على القانون.
95- .... (........)
60- وهي (هو) ينزل الضربات عليه.... (.....)
61- وأنت تطارد الوغد الذي تحوطه (.........) إلى العالم السفلي
62- وتأتي به من نهر العالم السفلي متلبسا بتهمة (.. .. .)
63- ما تنطق به من حكم عادل يا شمش (.....)
64- حكمك الصريح لا يجوز عليه التغيير و ليس (.....)
65- إنك تساند المسافر على طريقه الصعب،
66- والملاح الجذوع من الأمواج تعطيه (.....)
67- أنت الذي تخفر الطرق الخفية،
68- وأنت الذي تسير باستمرار على الدروب التي تواجه (شمش وحده).
69- إنك تنقذ من العاصفة التاجر الذي يحمل معه رأس ماله،
70- وال (..........) الذي ينقص في المحيط تزوده بالأجنحة.
71- إنك لتدل اللاجئين والهاربين إلى أماكن يأوون إلها،
72- والأسير تهديه للطرق التي لا يعرفها أحد غير شمش،
73- الرجل في (.....)
74- السجين الذي (.....) في سجن (.....) 75
- والذي (غضب) عليه إلهه (.....)
76- (.........)
77- إنك تقف بجانب المريض (.....)
78- تشخص (.....)

79- تحمل (......)
80-و أنت في الأرض التي لا عودة منها (......)
81- الآلهات الغضاب (......)
82- تمجد(......)
83- يا شمش، في شبكتك (......)
84- من عيون (شبكتك)...... لا(يلفت).
85- ذلك الذي يقسم القسم (......)
86- والذي لا يخشى(......)
87- شبكتك الواسعة منشورة(......)
88- الرجل الذي يشتهي زوجة جاره.
89- سوف (......) قبل يومه المكتوب.
90-لقد أعد له شرك كريه (......)
91- سيضر به سلاحك، (ولن) ينقذه أحد.
92- لن يقف أبو بجانبه للدفاع عنه،
93- و لن يستجيب اخوته لطلب القاضي بالترافع عنه.
94- سيوقع به في فخ نحاسي لم يتنبأ به.
95- إنك تحطم قرون الوغد الذي يدبر المكائد،
96- وال...... المتحمس، تقوض الأسس (التي وضعها).
97- تجعل القاضي الخرب الذمة يجري القيود والأغلال،
98- والذي يقبل هدية ومع ذلك لا يقيم العدل تنزل به العقاب.
99- أما من يرفض هدية، وبالرغم من ذلك يقف في صف الضيف،
100-فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته.
101- والقاضي النزيه الذي يصدر الأحكام العادلة
102- يسيطر على القصر ويحيا ومع الأمراء
153- أي فائدة يجنيها من يستثمر ماله في بعثات تجارية بائرة؟
104- إنه ليخيب أمله في أمر الكسب ويضيع رأسماله
105- أما من يستثمر ماله في بعثات تجارية بعبدة و يدفع شاقلا واحدا مقابل...
106- فسوف يسر ذلك شمش ويمد في عمره.

107- إن التاجر الذي يلجأ للغش في الميزان،

108- ويستخدم نوعين من الموازين فيخفض من (.....)

109- يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسماله).

110- والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط-

111- يقدم له كل شيء بالحق (.....)

112- إن التاجر الذي يغش في وزن القمح.

113- ويقرض (القمح) ويطفف في الوزن إلى الحد الأدنى ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ،

114- ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحل أجله،

115- وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه فسوف يؤخذ بذنبه.

116- لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه،

117- ولن يستطيع اخوته أن يضعوا أيديهم على ضيعته.

118- التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (القمح) إلى أقصى حد فيضاعف من إحسانه،

119- سيسر به شمس ويطيل في حياته.

120- سيزيد من (أفراد) عائلته، ويكسب ثروة (طائلة).

121- ومثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته.

122- لذلك الذي يحسن على الناس ولا يعرف الغش-

123- الرجل الذي يستر نواياه دائما بالنفاق-تعرض حالته (عليك).

124- إن ذرية الأشرار ستمنى (بالفشل).

125- والذين تقول أفواههم «لا»-تعرض قضيتهم عليك.

126- في لحظة واحدة تدرك ما يقولون،

127- تسمعهم وتختبرهم، وتفصل في دعوى المظلومين.

128- إن كل فرد يوضع (مصيره) بين يديك،

129- وأنت الذي تدبر النبوءات بفألهم، وتوضح ما التبس من أمرهم.

130- إنك يا شمس تراقب الصلاة، والسجود، والتبرك (بالدعاء)،

131- والخضوع، والركوع، وتراتيل الطقوس والسجود..

132- الضعيف يدعوك من تجويف فمه،

133- والمتضع، والمغلوب، والمبتلى، والمسكين،
134- والتي أسر ابنها تواجهك دائما وبغير انقطاع.
135- من كانت أسرته بعيدة (عنه)، ومدينته نائية،
136- والراعي (الذي يلفه) رعب السهوب يواجهك،
137- راعي القطعان في الحرب، وحارس الأغنام وسط الأعداء.
138- هنالك، يا شمش، تواجهك القافلة، أولئك الراحلون والخوف ينتابهم.
139- التاجر المسافر، والوكيل الذي يحمل رأس المال.
145- هنالك، يا شمش، يلقاك صياد السمك (الذي ينشر) شبكته،
141- والصياد، ورامي القوس الذي يسوق الطرائد،
142- ويقابلك صائد الطيور الذي يحمل شبكته.
143- والسارق المتلصص، عدو شمش،
144- والباحث عن الفريسة في شعاب السهوب يواجهونك.
145- الميت المتجول، والروح الشريد،
146- يقابلانك يا شمش وتستمع إليهم أجمعين.
147- انك لا تحبط مسعى من يلقاك...
148- لا تلعنهم يا شمش، لأجل خاطري!
149- أنت تجود بأنوارك يا شمس على أسر الناس،
150- تعطيهم وجهك الصارم وتهبهم ضؤك الباهر.
151- تطلع على حظوظهم وتشرف على تضحياتهم،
152- وعلى امتداد الجهات الأربع تسير شؤونهم
153- وإلى المدى (الذي تصل إليه) مساكن البشر تتحفهم جميعا بأنوارك.
154- السماوات لا تكفي أن تكون وعاء تحدق فيه،
155- والبلاد بأسرها لا تصلح أن تكون طاسة العراف.
156- في اليوم العشرين تتهلل بالبهجة والفرح،
157- تأكل، تشرب مزرهم(*5) الصافي وجعة الساقي من السوق.
158- إنهم يسكبون لك جعة الساقي، فتتلقاها بالقبول.
159- وأنت تنجي الذين تحوطهم الأمواج العاتية،
160- وفي المقابل تتقبل سكائبهم الرائقة الصافية.

(*5) شراب من نوع الجعة، ينبذ من الذرة خلصة.

161- إنك تشرب جرعتهم الباردة ومزرهم،

162- ثم تحقق الأماني التي ينشدونها.

163- تفك إسار.... أولئك الذين يركعون لك،

164- والذين يباركونك بانتظام تتقبل صلواتهم،

165- إنهم يسبحون بحمدك في خضوع،

166- ويخشعون لإجلالك أبد الآبدين.

167- (اما) الأنذال الذين يفترون على الناس،

168- والذين هم كالسحب لا وجه لهم ولا....

169- أولئك الذين يمرون على (سطح) الأرض الواسعة،

170- ويصعدون الجبال العالية،

171- وحوش البحر التي يملأها الخوف (والفزع)،

172- أضحية البحر التي تتحرك في الأعماق،

173- وقربان النهر الذي يمر أمامك يا شمش.

174- أين الجبال التي لا تغطيها أشعتك (بردائها)؟

175- وأي منطقة لا يدفئها نورك الساطع ؟

176- يا مضيء العتمة، ويا منير الظلام،

177- يا مبدد الظلمات، وغامر الأرض الواسعة بالأضواء،

178- يا من تجعل الأرض تسطع بالأنوار، وترسل الحرارة اللاسعة إلى الأرض في (وقت) الظهيرة.

179- وتجعل الأرض الواسعة تتوهج كالشعلة الملتهبة،

185- وتقصر الأيام وتطيل الليالي،

181- (وتسبب) البرد والصقيع والثلج والجليد،

182- (.....) تاج السماء، الذي يفتح أبواب الأرض على مصراعيها،

183- السير، الخابور، المزلاج، ومقبض الباب.

184- يا من تهب الحياة(.....) لمن نزعت منه الرحمة،

185- (...........) الأسير في معركة صراع مميت.

186- كتمان، و مشاورة، و نقاش، ونصيحة،

187- (.....) للشعوب المنتشرة في الآفاق،

188- ..... العرش، الديوان الملكي....

189- ..... القوة.....

190-192- محتاج.....

193- ساطع، (في) مقامك البهيج

194- (.....) مأدبة لمناطق العالم،

195- (.....) حاكم، كاهن-آنو، وأمير،

196- (.....) ليوفوك حقك بن الإجلال.

197- (.....) ثروة البلاد في التضحية، 198- (.....) لتجد دمنصة عرشك.

199- (.....) يا من لا يتبدل قوله،

200- لتقل لك (زوجتك آيا) في المخدع (فلتهدأ نفسك).

3 مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات

احتفظت الحكاية الخرافية على لسان الحيوان منذ القدم بشعبيتها في الشرق بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص. وعندما تذكر حكايات الحيوان تقفز «كليلة ودمنة» لعبد الله بن المقفع إلى ذهن القارئ مع غيرها من الحكايات النثرية أو الشعرية التي يحفل بها تراث الأدب العربي الرسمي والشعبي منذ عصوره الأولى حتى شوقي شاعر العصر الحديث. وربما خطر كذلك على أذهاننا أحد المنابع المباشرة أو غير المباشرة لهذا النوع من أدب الحكمة والتسلية الذي كان ولا يزال يحظى بحب الرجل العادي واستمتاعه بما ينطوي عليه من سخرية ونقد اجتماعي لاذع، وأقصد بهذا المنبع تلك المجموعة العجيبة من الحكايات المروية على لسان الحيوان والمنسوبة إلى العبد اليوناني الذي نسجت الأساطير حول حياته وموته، وهو «ايزوبوس» الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في «ساموس» وألقي به من حالق في «دلفى»، ولم يخل أحد من كتاب هذا النوع من الحكايات الخرافية من التأثر به واستلهامه، وسواء في العصور القديمة نفسها (مثل

الشاعر الإغريقي بابريوس من القرن الثاني للميلاد، أو الشاعر الروماني فايدروس الذي عاصر حكم أغسطس وتيبريوس في القرن الأول) أو في العصور الحديثة (مثل لوثر زعيم حركة الإصلاح الديني، ولافونتين أشهر من استوحاه وأعاد صياغته، وجيلرت وليسينج من أدباء الألمان). بيد أن القارئ قد لا يتذكر أن أمثال هذه الحكايات الخرافية عمرها أقدم من ابن المقفع ومن ايزوبوس بعشرات القرون، وأنها عرفت ورويت على ألسنة السومرين وسجل بعضها على الرقم الطينيه لملوك سلالة أور الثالثة (خلال القرن الأخير من الألف الثالث قبل الميلاد) لكي يستمعوا إليها في حفلات البلاط واحتفالاته بالمناسبات والأعياد المختلفة.. . ولا شك أن هذا النوع من الحكايات قد عرفته اللغة الأكدية أيضا وشاع على ألسنة العامة والبسطاء من الناس في العهود البابلية. فقد احتوت مجموعة متأخرة من الأمثال البابلية التي سيرد ذكرها فيما بعد على نماذج منها، واحتلت إحداها مكانا مرموقا في الأدب البابلي المأثور، هي حكاية الثعبان والنسر التي أدمجت، لسبب غير معروف، في الأسطورة المشهورة باسم أسطورة ايتانا[*]. وربما يرجع خلو الأدب البابلي التقليدي من هذه الحكايات إلى السبب نفسه الذي يعلل به الباحثون ندرة الأمثال الشعبية فيه، وهو أن علماء العصر الكشي الذي وصلتنا منه معظم النصوص الأدبية «المحترمة»، قد اضطهدوا هذا الأدب الشفاهي الذي انتشر على ألسنة العامة ولم يروا أنه يستحق التدوين والتسجيل!

ومع ذلك فلم يخل الأدب البابلي التقليدي من نوع معين من الحكاية الخرافية التي تختلف كل الاختلاف عن نمط الحكاية الخرافية التي نعرفها من ايزوبوس ومن نسجوا على منواله. ذلك هو أدب المناظرة الذي يسجل مبارزة كلامية يتبارى فيها زوج من الآلهة أو البشر أو الظواهر الطبيعية أو

(*) تمهد هذه الحكاية للأسطورة التي تروى عن إيتانا أحد ملوك سلالة كيش الأولى (تل الأحيمر حاليا) و صعوده إلى السماء على جناحي نسر لمناشدة الإله آنو أن يدله على نبات النسل ليكون له ولد يحمل اسمه. والحكاية التمهيدية أن الملك توسل للإله شمش قبل ذلك فهداه إلى حفرة يقبع فيها نسر جريح - وكان هذا النسر قد غدر بصديقه الثعبان وأكل صغاره, فانتقم منه الثعبان بإيقاعه في حفرة عميقة بعد تحطيم جناحيه - فضمد الملك جراحه, وحمله النسر إلى السماء............

Imsher(hrsg.), Lexikon der antike. Leipzig. VEB Bibliographisches Institut, 1972

النبات أو المعدن أو الحرف والمهن اليدوية وأدوات الزرع والصنع-في محاولة لإثبات تفوق أحد الطرفين على الآخر، وبيان مدى منفعته للإنسان بوجه عام، أو للملك بوجه خاص.. وهكذا نشأت تلك المناظرات البديعة-التي تذكرنا بالمناظرات التي كنا نرفع بها أصواتنا ونحن تلاميذ في المدارس الأولية والابتدائية في دروس الإنشاء !-بين الصيف والشتاء، والطير والسمك، والشجر والقصب، والفضة والنحاس، والفأس والمحراث، وإلهة الماشية وإلهة الحنطة.

وكما كان السومريون سباقين إلى ابتداع ألوان الأدب والحكمة التي ورثها عنهم البابليون وأضافوا إليها وطوروها، فقد ابتدع الكتاب السومريون الجنس الأدبي الذي نسميه أدب المناظرة ودونوه شعرا، ومهدوا لكل مناظرة بمقدمة أسطورية مناسبة تبين في الغالب كيفية خلق المتناظرين، يليها تمهيد للدخول في تفاصيل الموضوع الذي يبدؤه أحد المتناظرين بالحديث عن نفسه وتعداد مزاياه على خصمه. ويرد نظيره بالمثل، ويستمر الطرفان في أخذ ورد حتى يضطرا للاحتكام إلى طرف ثالث، يكون في الغالب أحد الآلهة البارزين في مجمع الآلهة السومرية، فيصدر حكمه الفاصل في النزاع بتفضيل أحد الطرفين على الآخر.. وينزل الطرفان على حكمه فينتهي الخصام ويسود الوئام.

عرف من هذه المناظرات السومرية سبع أهمها المناظرة بين الماشية (التي يمثلها الإله لهار) والغلة (التي تمثلها الإلهة العذراء الرحيمة أشنان)، ومناظرة الصيف والشتاء (بين الأخوين إيمش الموكل بالإسطبلات وحظائر الغنم والمعادن، وأنتين فلاح الآلهة الذي ينتصر له الإله إنليل ويرد له اعتباره!)، ثم المناظرة الجميلة «طلب يد انانا» (وهي إلهة الخصب والحب العذراء التي صارت عشتار البابلية فيما بعد) على هيئة تمثيلية من أربع شخصيات يدور فيها الحوار أو بالأحرى المونولوج الطويل حول إقناع «أنانا» بالزواج من الراعي المحب الأمين «دوموزي» الذي كانت قد فضلت الفلاح «أنكمدو» عليه. ولا تلبث العذراء أن تقتنع بحجج الراعي الطيب الذي يدعو غريمه السابق إلى حفل عرسه-بعد أن سلم بهزيمته وتنازل عن معركته بأسرع مما يجب.. وفي النهاية يعرض الفلاح على الراعي بعض نتاج مزرعته من الحنطة والفول والعدس هدية بمناسبة زفافه. ولسنا نعرف ماذا وعد

بتقديمه للعروس التي خيبت أمله، إذ تمتلئ سطور اللوح الأخيرة بثغرات يصعب تبين شيء منها باستثناء هذه الكلمات التي يبدو أنها تعبر عن تلعثم المحب الصامت الصابر: «وأنت أيتها العذراء... مهما أردت !»[(*1)].

نسج البابليون في أدب المناظرة على منوال السومريين، وإن كانوا قد خرجوا على النموذج الأصلي في بعض الأحيان. وقد بقيت ست مناظرات أثبتناها على الصفحات التالية، ومن أهمها المناظرة بين الظرفاء (الأثل) والنخلة، والمناظرة بين الثور والحصان اللتان تحافظان على المدخل الأسطوري الذي نجده في المناظرات السومرية. ويظهر الثعلب في إحدى هذه المناظرات، كما تظهر فيما تبقى من المناظرات الأخرى ثلاثة حيوانات هي الذئب والكلب والأسد، وفيها جميعا يتمثل الخروج على النموذج السومري في التركيز على مكر الثعلب وعدم الالتزام بالحوار بين خصمين.

أما المشهد الأخير الذي يصدر فيه الحكم الفصل من الطرف الثالث فقد بقيت منه آثار قليلة في نصين بابليين هما «نيسابا والغلة» و «خرافة الثعلب» اللذان لا يسمحان بالمقارنة بينهما وبين النموذج السومري. وليس فيما بقي من النصوص الأكدية البابلية ما يؤكد بصورة قاطعة أنها قد حافظت على مشهد الحكم الأخير.

ونبدأ بالمناظرة بين الظرفاء التي تستهل المباراة ثم ترد عليها النخلة بالحديث عن مزاياها ومنافعها للملك والناس.

والجدير بالذكر أن الباحثين قد درسوا ثلاث نسخ منقحة من هذا النص، رجع أولاها إلى العصر البابلي القديم، وقد اكتشف الرقمان اللذان دونت عليهما في مكتبة «تل حرمل» (في مداخل بغداد وتقع في المنطقة المعروفة الآن باسم تل محمد بداية بغداد الجديدة) وتعود الثانية إلى العهد الآشوري الأوسط، وقد كتب معظمها باللهجة الآشورية. أما الثالثة فيرجح بعض العلماء أنها قد كتبت بعد العهد الآشوري الأوسط، بقرن أو قرنين، وأنها تشبه الوثائق التجارية في مظهرها وطريقة كتابتها، مما يحمل على الظن بأن ناسخها كان من المتمرسين على تدوين الرسائل والعقود أكثر من تمرسه على كتابة النصوص الأدبية، ولذلك احتشدت بالأخطاء اللغوية

(*1) ص. ن. كريمر, من ألواح سومر, ترجمة طه باقر, ص 236.

والإملائية التي لا يمكن أن يقع فيها كاتب تلقى تدريبا منظما في مدارس النسخ والتعليم والتدوين (الأدوبا)-وتحتفظ النسختان الأولى والأخيرة بالتمهيد، وتختلف النسخ الثلاث في نسبة النص الذي تورده من الجولات الكلامية الثلاث بين الطرفين المتنافسين، إلى أن تتقارب جميعها في تسجيل نص الجولة الثالثة بصورة تكاد أن تكون متساوية.

وأهم ما يهم القارئ غير المتخصص في الكتابة المسمارية باللغات واللهجات المختلفة في شتى عصور الحضارة العراقية القديمة أن البقية الباقية من هذه المناظرة تدل على أنها قد احتذت بنية النموذج الذي ابتدعه السومريون للحكاية الخرافية على لسان الحيوان والنبات. فهي تبدأ، بالتمهيد الأسطوري الذي اختصر اختصارا شديدا، وإن كان يتضمن الإشارة إلى الزمن الذي جادت فيه الآلهة على البشر بالملك والملكية، وهو يقع وفقا للتاريخ السومري مرة مع بداية التحضر ونشأة الحياة المدنية، والمرة الأخرى بعد الطوفان «وأنين الأرض»، ثم يتطرق الحديث إلى غرس الشجرتين في ساحة القصر الملكي، وإقامة مأدبة في ظل الظرفاء احتفالا بتنصيب الملك الجديد، بجانب القيام بشيء آخر لم ينص عليه في ظل النخلة. وبعد أن تتحدد معالم المشهد تنخرط الشجرتان في معركتهما الحامية.

وأخيرا فإن بعض الباحثين قد درسوا احتمال تأثير هذه المناظرة في حكايات وأعمال أدبية أخرى: مثل حكاية الشجرة الآشورية (أو البابلية) التي نشر الأستاذ ج. م. أنفالا نصها المكتوب باللغة البهلوية في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (المجلد الثاني. من ص 637-678) وهو يدل على تأثر ملحوظ بالمادة الأصلية وإن كان الكاتب الفارسي قد تصرف في صياغتها وأضاف إليها، ومثل الجغرافي والمؤرخ والرحالة الإغريقي المشهور سترابون (من حوالي 63 ق. م إلى حوالي 20 م) الذي يذكر في كتابه (الجغرافيا، 16، 1، 14) أنه سمع أغنية فارسية أحصت فوائد النخلة وبلغت فيها ثلاثمائة وستين فائدة، مما يرجح اعتماد هذه الأغنية على الأصل البابلي المعروف آنذاك أو المتداول بصورة شفهية. وأخيرا نجد أصداء من المناظرة في إحدى الشذرات الباقية من الشاعر والعالم السكندري المعروف كالليماخوس (من حوالي 300 ق. م-حوالي 240 ق. م) (وقد نشرها هيرمان ديلز-الذي يرجع إليه الفضل في نشر شذرات الفلاسفة السابقين

على سقراط-في المجلة الأسبوعية الدولية، المجلد الرابع، ص 993- 1002).

وإليك نص المناظرة كما ورد في النسخ الثلاث التي تحدثنا عنها. وسوف تلاحظ الفروق الدقيقة بينها، وسواء في التمهيد الأسطوري أو في متن الحوار بين الطرفين المتباريين وتفصيلاته وموضوعاته، واستئثار النخلة بنصيب الأسد في عرض منافعها ومزاياها على الظرفاء... لا شك أن الثغرات والفجوات التي شوهت النص في نسخه الثلاث تحول دون الخروج منها بسياق مترابط، ولكنها تجعل المقارنة بينها أمرا ممتعا وضروريا حتى للقارئ غير الملم بلغاتها الأصلية. والترجمة تتابع ترجمة لامبيرت الإنجليزية التي تبدأ بوجه اللوح وتنتقل إلى ظهره مع بداية كل ترقيم جديد للسطور، كما تتابع الفواصل التي وضعها بين السطور على شكل خطوط فارقه بين «لازمة» وأخرى أو بين وحدة بنائية ووحدة مغايرة.

أ-الظرفاء والنخلة

أ- النسخة الأولى:

1- في الأيام السابقة، في السنوات السالفة

2- عندما حزنت «السماوات» وأنت الأرض في المساء، الآلهة....

3- سكن غضبهم على البشر و منحوهم الوفرة....

4- وعينوا ملكا ليقود البلاد ويقيم «شؤون» العباد.

5- (.....) ليحكم ذي الرؤوس السود، (،العديد من الشعوب،

6- غرس «الملك» النخلة في ساحته.. .

7- غرس الظرفاء. في ظل الظرفاء «أقام»

8- مأدبة، في ظل النخلة (.....)

2- فتحت الظرفاء فمها ووجهت (كلامها)إلى النخلة،

3- «انظري ماذا يوجد في القصر من أجزاء عتادك.

4- إن الملك يأكل من طبقي. ومن سلة خبزي»

5- يأكل المحاربون. إنني نساجة وأطرق الخيوط. ألبس القوات.

6- (.....) أنا طاردة الأرواح الشريرة[1] وأقوم بتطهير المعبد.

7- ليس لي بين الآلهة منافس». أجابت

8- النخلة «قائلة:<-على رسلك، إن (........) العظيم
9- عندما (أتغيب) لا يسكب الملك السكائب،
10- (...........) الأغصان غير مقطوعة.
11- (......) في ذلك الوقت تكونين في يد مخمر الجعة
12- الملك (......) تكوم فوقك. فتحت الظرفاء فمها
13- ووجهت (الكلام) إلى النخلة، تمهلي، في أوقات الاحتفالات
14- ...... تكون.... الظرفاء، التي ليست......
15- ...... إثم. في ذلك الوقت
16- تكونين في يد الجزار وسط فضلات (الذبيحة) والدماء.
17- (......) أجابت النخلة (قائلة)،
18- (..........) المشرف على قنواتنا..... الذي (تكون) ثماره
19- (......) هي ثماري. ثماري أنا.....

2- النسخة الثانية:

3- فتحت الظرفاء فمها (و.....)
4- إن لحمي إذا قورن بلحمك (.......)
5- حزامي الثمين اللطيف (الذي يستخدم للتسلق عليه)
6- مثل أمة صبية (......) سيدتها

7- أجابت (النخلة) بلهجة فيها مبالغة (......)
8- « ......» إن لحائك المزود بالأعواد(......)
9- حين ندعو إلها (..........) اللحم (كفارة عن) الإثم.
10- فالظرفاء لا تعرف أفضل ما...... ، أفضل ما(......)

11- إنني متفوقة عليك، متمكنة من كل صنعة. ال(......)
12- كل عتاد الفلاح قد قطعه من أغصاني (......)
13- إنه يتخذ مجرافه من قلبي، و بمجرافي (......)
14- يفتح (......) لكي تشرب قناة الري. لقد رتبت الحقل (. ...)
15- أما عن رطوبة التربة.. (......)

16- فإني أدرسها، كما أدرس الحنطة التي يعيش عليها البشر».
17- إنني متفوقة عليك، متمكنة من كل صنعة. الفلاح.. (......)
18- وكل عتاده (من) لجام وسط ونير، و (......)
19- وعدة الثور و نيره، و غطاء ال..... الشبكة والعربة(......)
20- ... الفلاح، كل ما عنده..... (......)

21- «انظري إلى عتادي في قصر الملك. ما الذي (يوجد) منه
22- في بيت الملك ؟ إن الملك يأكل من طبقي، من قدحي (.......)
23- من صحني، المحاربون يأكلون من سلة خبزي (.........)
24- يأخذ الخباز الدقيق. أنا نساجة، (وأطرق) الخيوط.
25- (من نسجي) تلبس القوات.. (..........)
26- ... . للإله، أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة وأصلح [2] المعبد.
أنا في الحق شريفة(..........)[3]
27- (.) ويقينا لا منافس لي.

1- في الموضع الذي تقدم فيه الأضاحي لسين.. . سين النبيل (......)
2- حيث أكون غائبة.. . لا يسكب الملك السكائب (......)
3- تؤدى شعائري (وطقوسي)، وتكوم فوق الأرض فروعي (......)
4- في ذلك الوقت (تقوم) النخلة بتخمير(الجعة)؟...... ك......[4]
5- تعالي، دعينا نذهب، أنا وأنت، إلى مدينة كيش (......)[5]
6- حيث يتم عمل الحكيم تكون ثم علامات (تدل علي) غير مليء (......)
7- غير معبأ بالبخور. البغي قد نثرت الماء و(.....)
8- تأخذه ويتعبدون ويقيمون الاحتفال. في ذلك الوقت (......)
9- في يد الجزار[6]. فروعها في فضلات «الذبيحة».. .

10- تعالي دعينا نذهب، أنا وأنت، إلى مدينة (......)
11- حيث توجد (الخطايا) والآثام، يكون هذا ميدانك، أيتها الظرفاء.
إن النجار (......)
12- يحزمني ويثني (علي) كل يوم.

13- الذي (.....)
14- أرفع. سائقو الماشية (.....) هراوات كبيرة.
15- إنني أشطر قوتك مثل العامل في (حزم) القصب الذي (.....)
16- سوف أبتهج بقدرة قوتي العظيمة(.....)
17- جعلتك سيدة، متفوقة(.....)

18- إنني متفوقة عليك. أبزك ست مرات، وسبع مرات (.....)
19- أنا التي تأتي بعد إلهة الغلة، لشهور ثلاثة (.....)
20- اليتيمة، والأرملة، والفقير.....)
21- لا يشبعون من تمري الحلو(.....)
22- مكسور(.....)
23- ويتعبدون لذريتي (.....)

3- النسخة الثالثة:

1- الشعوب في الأيام السالفة.....
2- حفرت آلهة القدر الأنهار؟
3- آلهة البلاد، انو وانليل وايا، عقدوا اجتماعا.
4- اتخذ انليل والآلهة مجلسهم،
5- وتوسطهم شمش،
6- كما جلست وسطهم سيدة الآلهة العظيمة[7].
7- لم تكن الملكية (في ذلك العهد القديم) قد وجدت في البلاد،
8- وكانت (مقاليد) الحكم (في يد) الآلهة.
9- 10- (غير قابلين للترجمة).
11- غرس الملك
12- النخلة في قصره،
13- وغرس معها... (شجرة) الظرفاء.
14- في ظل الظرفاء أقيمت مأدبة.
15- وفي ظل النخلة
16- ..... أصلح....

17- يفتح..... طريق الملك.
18- كل منهما جدير بالآخر...
19- الظرفاء و النخلة.. ..
20- كذلك (قالت ؟) الظرفاء، «بصورة عظيمة...
21- إذا كانت النخلة متفوقة»......
22- «أنت، أيتها الظرفاء، شجرة عديمة الفائدة.
23- ما هي أغصانك ؟ بلا ثمر!
24- (أما) ثمري.....
25- ..... يتبع.....
26- إن البستاني يثني علي.
27- وأنفع العبد والسيد معا.
28- ثمرتي تساعد الطفل على النمو،
29- والكبار يأكلون من ثمري».
30- «مساوية للملك.....
31- العتاد (والأدوات) في قصر الملك،
32- ماذا يوجد مني في قصر الملك ؟
33- إن الملك يأكل من (.....)
34- (و) الملكة تشرب من قدحي،
35- أنا النساجة وأطرق الخيوط (.....)
36- (أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة و أطهر (.....)
37- .. لا .... يتبع....
38- ..... لا ..... «هنالك أجابت (.....)
39- موجهة الحديث إلى أختها النخلة (.....)

الهوامش

(1) أي المعرفة أو العزّامة أو المعودة، وهي الكاهنة التي تطهر المعبد من الأرواح الشريرة عن طريق الرقى والتعاويذ....

(2)أصلح أو جدد، والمراد تطهير المعبد وبث الحياة والبركة في أرجائه.

(3) أرستقراطية أو نبيلة ورئيس.

(4) تكون النخلة هي المخمرة، أي تقوم بدور مخمر الجعة من التمر والشعير..

(5) وهى تل الأحيمر حاليا، بالقرب من مدينة بابل، وكانت مقر عدة سلالات سومرية حاكمة (من الأولى إلى الرابعة).

(6) حرفيا :مقطع اللحم.

(7) هي الإلهه الأم ننخرساك.

ب- حكاية الصفصافة

وهذه حكاية أخرى عن شجرة الصفصاف ذكرت في قوائم النصوص الأدبية، وورد اسم مؤلفها أو ناسخها «أورنانا». ولم يتفق العلماء بإجماع الآراء على إطلاق اسم الصفصافة عليها، إذ اقترح الأستاذ سالونين (في كتابه عن أدوات النقل الزراعية ص 143) تسميتها بشجرة التوت، كما ترجم الأستاذ أوبنهايم العلامة المسمارية الأصلية بشجرة الحور، وذلك خلافا للتسمية الواردة في قاموس النبات الآشوري للأستاذ طومسون (ص 292-296). ولعل الصفصافة هي أرجح التسميات، إذ عثر على قطعة من نص الحكاية تتكلم فيه الصفصافة وترد عليها شجرة الغار، كما أن السطر السابع من نصها المنشور فيما بعد يشير إلى خصلات الصفصافة التي كانت تدخل في مستلزمات بعض الطقوس. ويحتمل أن يكون النص الأصلي قد تضمن أسماء أو أحاديث أشجار أخرى لم يرد ذكرها في هذه البقية الباقية منه، ولكن يحتمل أيضا أن تكون الصفصافة قد قامت بالدور الأساسي في الحوار.

وجدير بالذكر أن عالم الآشوريات جورج سميث قد تصور خطأ أن النص جزء من اللوح الثامن من ملحمة جلجاميش الشهيرة. وترجمه بالفعل إلى الإنجليزية في كتابه عن «العرض الكلداني لقصة الخلق» (طبعة 1876، ص 243، وطبعة 1880 ص 254) وأن الأستاذ ب. مايسنر في الجزء الثاني من كتابه عن بابل واشور (ص 429) هو الذي حقق هوية النص وأكد-مع الأستاذ لاندزبير جر-أنه شذرة من حكاية شعبية تنتمي إلى أدب المناظرة.. .. وإليك ترجمة النص الذي حققه الأستاذ لامبيرت (ص 164- 167 من كتابه عن أدب الحكمة البابلية):

2- أو شجرة الرمان (.....)

3- شجرة الأرز، و السرو(.....)

4- في حوض القصب والأجمة (.....)

5- أنت.....

6- .....

7- في كل شيء.....

8- تدمرين الكثير (.....)

9- الحمقاء (بين) ا أشجار
10- في... (ك)، شجرة الغار، جعلت.....
11- جذورك ليست بالغة القوة(.....)
12- ظلك ليس وفيرا(.....)
13- قمة فرعك ليست مزدهرة (.....)

14- فتحت (شجرة) الغار (فمها) غاضبة وردت على الصفصافة،
15- واستفزتها وهي تجادلها
16- كالظرفاء (.....)لا لحم (.....)
17- كالنخلة، ملكة الأشجار(.....)
18- (و مثل) غبار الجبل، الذي يغمر أرض العدو (.....)
19- ..... مطروحة، تعالي، (... ..)
20- (..... ك) لن يربط (.....)
21- (بعيدا) عنك..... لا يضع (.....)
22- للقوي والضعيف...
23- (.....) يجرف الأخاديد.....
24- ..... يجعل.....

4- يسحقون العاصي..
5- أجعل الضيف قويا، و (.........) المقعد (الأشل)
6- بغير أن تسمعها أجعل الكلمات معروفة (مبينة؟)
7- بخصلات مني يحمون الملك (.....)
8- ويزود(ون) الشريف و(الرجل) العامي (.....)
9- لمدينة وحيدة (.....)
10- يحمون الباب والمزلاج (.....)
11- (.....) توضع لتأمين السقف.
12- كالتاج يزين المعبد ب (.....)
13- ويتطلعون للدوارة لمعرفة اتجاه الريح
14- ..... ويحمل الملاح.....

جـ- نيسابا والغلة

ربما كانت هذه الحكاية الشعرية أعجب الحكايات البابلية على لسان النبات والحيوان... وأشد ما يثير الحيرة في أمرها أن يدور النص المتبقي منها حول نزاع غير مفهوم بين إلهة الغلة نيسابا (التي أخذها البابليون فيما أخذوه عن السومريين حتى أصبح اسمها نفسه يدل في البابلية على الغلة) وبين نوع معين من الحبوب يطلق التهم عليها بغير مسوغ معقول و لا مقبول.

عثر على شذرة كبيرة من هذه الحكاية في «سلطان-تبه» بتركيا، كما اكتشفت فيها قطعة أخرى صغيرة يظن أنها جزء من الرقيم الذي دونت عليه تلك الشذرة. والجزء المحفوظ من العمود الأول هو خاتمة حديث أو ضراعة للآلهة بتحقيق الرخاء، ويبدو أن «نيسابا» نفسها هي التي تتضرع أو توجه الحديث. يتبع ذلك حديث القمح أو الحنطة التي تخاطب نيسابا بوصفها إلهة العالم السفلي، وتوجه إليها تهمة نشر الكراهية في كل ركن من أركان العالم. ولا يوضح النص سبب هذا الاتهام، وإن كانت العلاقة بين إلهة الغلة والعالم السفلي أكثر وضوحا، إذ إن النبات يستمد غذاءه من أعماق الأرض. ويستطيع القارئ أن يجد شاهدا على هذا من واحد من أهم نصوص الأدب البابلي، وهو «لدلول بيل نيميقي» (لأمتدحن رب الحكمة) الذي يثبت في السطر السابع والخمسين من اللوح الثاني أن شياطين العالم السفلي تصل إلى عالم البشر بالخروج من باطن الأرض كما تخرج النباتات (انظر النص الوارد في هذا الكتاب). أما عن حالة هذه الشذرة كما تدل عليها الرقم المدونة عليها البقية المتبقية من النص، فإن تغير الزمن وعوامل الطقس والتعرية لم تترك منه سوى كلمات قليلة لا جدوى من نقلها، باستثناء أسماء بعض الآلهة الكبار المذكورين فيه، مثل ايا والانوناكي (مجمع الآلهة) وانو، والعبارة التي تقول في السطر الرابع عشر: «أجابت ارشكيجال» بعد الإشارة في السطر السابق مباشرة إلى الرعب والرهبة، مما يوحي بأن الكلمات الباقية عن مملكة العالم السفلي قد تكون جزءا من مشهد محاكمة لم تصلنا، إذ ارتبط اسم هذه الملكة بالحكم المخيف والقضاء المهيب. وقد أمحت الكتابة من العمود الثالث، وتبقى جزء أساسي من العمود الرابع، وهو في الحقيقة ترتيلة تمجيد وثناء على الإلهة نيسابا، مما

يوحي بأنها قد كسبت المناظرة، وأن هذا الجزء يمثل خاتمة الحكاية.

من الصعب تحديد زمن كتابة هذه الحكاية، وإن كان بعض العلماء يرجح أن يقع بين سنتي ألفين وثمانمائة قبل الميلاد-كما يلاحظ أن الإلحاح على المطر لإخصاب الأرض (السطور 17-18-21-22 من العمود الأول) يؤكد أن الحكاية قد نشأت أصلا في شمال بلاد الرافدين لا في الجنوب الذي اعتمدت الزراعة فيه على الري:

3- أب الآلهة(.....)

4- ضؤ شمش (.....)

5- عند شروق (شمش).....

6- ليكرموا(.....)

7- مخزن القمح و(.....)

8- فليؤمن بستان الفاكهة (.....)

9- ولينم بستان الفاكهة (.....)

10- لكل الحياة النباتية (.....)

11- لـ..... الجبال (.....)

12- ....

13- لتبن قاعدة المعبد (.. .. .)

14- وليرتفع مزار الآلهة العظام.

15- ولتعم بركة الآلهة كل مؤسسات (المعبد).

16- للأماكن الباردة (............) القيم عليها.

17- وليتمزق ثوب السماء على صرخة ادو[1]،

18- ولتهطل العاصفة الممطرة حتى تبزغ مزروعات (الأرض).

19- لتتكاثر مخلوقات شاكان[2]..... في المرعى،

20- و لينعم الجنس البشري بالرخاء (و تستقر) جميع البلاد.

21- ليدمدم إدو (وينزل) الرخاء،

22- وليترك ايشوم مسكنه مثل.....

23- لتجد أرورو، أم الآلهة، بنعمة الإنجاب المواتي،

24- ولتكثر الشياه في حظائر الأغنام.

25- فتحت الحنطة فمها وقالت،

26- مخاطبة نيسابا، سيدة العالم السفلي،
27- لم، يا نيسابا، تثيرين الحرب في البلاد؟
28- لقد خاصمت كل نبات[3]،
29- أوجدت الصراع وأثرت الشر،
30- إنك تفترين كذبا وتقذفين (؟) ألفاظ السوء،
31- وقد نشرت الكراهية بين الإجيجي والآنوناكي[4]،
32- و تفرقين شمل (ال..........) الآبسو[5]بغير استثناء،
33- ... .. ك واصلت وضعه في كل ركن من أركان العالم،
34- ستغضبين الحكيم، وتدمرين الخلق».
35- سمعت نيسابا (هذا) الحديث الكريه،
36- (.....) صرخت في يأس.
37- (.....) و دبرت بنفسها خطة،
38- (.....) و توسلت لصديقتها.

3- (..........) الشافية العظيمة (جولا؟)[6]
4- (..........).....
5- الضوء الساطع الذي ينير (الظلام).
6- ..... عن طريق الامتناع عن النظر.....
7- نيسابا تومض متألقة وسط جميع الآلهة(.....)
8- ليرتفع صوتها عاليا، د.... صرختها ألا(.....)
9- ولتكن مؤازرتها محببة ل(.....)
10- ولتخضع كل البلاد وتقدم (إتاواتها)
11- ليخرج كل ما زرعته شطاه وينمو.
12- و ل (.....) نسلها وحيوانها، والجنس ذو الرؤوس السود،
13- ليركع عند قدميها كل ما خلقته أرورو،
14- لتنم عودهم وتضيء (وجوههم).
15- ل(.....) جنس البشر كله، بقدر ما يوجد منهم، لنيسابا.
16- إن الكائنات (التي تدب) في الدغل، والوحوش، تمجد عظمتها ؟
17- نيسابا نسيج وحدها، وهي تهب الحياة (.....)

18- والرجال الذين لا حصر لهم يباركون (......) باستمرار ا
19- ليتصل ذكرها على الدوام، ود..... أن لا..... اسمها
20- تمجد عباراتها الجليلة (......)
21- الخشوع والدعاء لنيسابا التي (... ..)
22- التي عينت.. . لكي ينظر إليها(......)
23- طوبى لنيسابا، ما أغلى (..... ها)
24- الكبار والصغار يتحدثون (......)
25- (......) الثناء عليها، ويمجدون (......)
26- (...........) أرباب الحرف الذين (......)

الهوامش

(1)هو إله الرعد والمطر الذي أمره انليل-قبل الطوفان-بان يحبس المطر عن البشر لتهلكهم المجاعة والقحط والجفاف جزاء لهم على الإزعاج الذي سببوه لكبار الآلهة.

(2)هو إله البادية والحيوانات البرية وأحد آلهة العالم الأرضي، يقابله جلجاميش في العالم السفلي، ويظهر في رؤية لانكيدو مع (إتانا) عند إلهة العالم السفلي (انظر ملحمة جلجاميش، اللوح السابع)

(3)أو بدأت التنازع والخصومات وجررت الشكل معها.

(4)هم على الترتيب مجمع آلهة السماء وآلهة الأرض.

(5) هو معبد الإله «انكي-ايا» إله الحكمة وإله المياه الجوفية في مدينة أريدو (أبو شهرين حاليا) وكانت مركز عبادته وكشفت فيها التنقيبات عن مرحلة حضارية سابقة على بداية العصور التاريخية في جنوب وادي الرافدين.

(6) لعلها هي الشافية العظيمة (جور إحدى إلهات الطب، والشفاء، ويعني اسمها في السومرية (الكبيرة) وتعادل في مرتبتها إلهة الشفاء نينسينا في مطلع العصر البابلي القديم، ويرمز لهما في اللغة الأكادية بالكلب كشعار......

د-الثور والحصان

لم يتبق من هذه الحكاية سوى بضع كسر قليلة عثر عليها في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال. وأكبر هذه الكسر تؤلف جزءا من لوح أو رقيم من عمودين يمثل القسم الأول من الحكاية الأصلية الطويلة. والشارة التي تزودنا بهذه المعلومات-وهي التي تكتب عادة في نهاية المخطوطة وتسجل اسم الناسخ أو الكاتب-تتضمن كذلك نصف السطر الأول من الحكاية الذي يقول: بينما عشتار المجيدة.. .. وليس لدينا من المقدمة الأسطورية إلا الجزء الأخير الذي يصف ارتفاع الفيضان السنوي كما يصف الثور والحصان اللذين يتطلعان إليه-ثم تأتي المناظرة التي يحاول فيها كل طرt أن يثبت تفوقه على خصمه. ولابد أن الحصان قد استرسل في الكلام عن بسالته في الحرب، إذ يرد عليه الثور بأن العديد من أدوات الحرب يصنع من جلده. والغريب أن الأجزاء الباقية لا تنطوي على أي إشارة إلى الخدمات التي يقدمها الطرفان المتنافسان للبشر، فضلا عن أن الجزء الخاص بالفصل في النزاع لم يعثر عليه.

يرجح الدارسون أن الحكاية لم تستمد من أصل سومري، لأن الحصان لم يكن قد عرف بعد في المناطق الجنوبية من وادي الرافدين في تلك العصور المبكرة. لقد كان الحصان شيئا نادرا في العصر البابلي القديم، ولم يبدأ في الانتشار على نطاق واسع إلا في أوائل العصر الكشي نتيجة لقيام الميتانيين(*2) في سوريا والمناطق الشرقية من آسيا الصغرى بتربيته والعناية الشديدة به. وقد نشر أحد الباحثين (وهو الأستاذ ج. أ. بوتراتز في كتابه عن الحصان في العصور المبكرة، 1938) مجموعة نصوص باللغة الحيثية تبين فن تربية الخيل وتدريبها ورعايتها، وأثبت أن مؤلفها الذي يسمى «كيكولي» من أصل ميتاني، كما نشر باحث آخر، هو الأستاذ أ. ايبيلنج مجموعة نصوص أخرى من العصر الآشوري الوسيط تحتوي على أصول تربية الخيول وتدريبها على جر العربات). وكل هذا يؤكد أن الحصان قد حظي في ذلك الزمن القديم بمثل ما يحظى به اليوم من رعاية لا يمكن

(*2) أسس الميتانيون دولتهم في شمال الرافدين, وأخضعوا آشور وشمال سوريا فترة من الزمن, هزمهم الحيثيون في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد, ثم الآشوريين في القرن الثالث عشر ق.م.

أن يحلم بها الإنسان.. . ولذلك لم يكن من قبيل المبالغة أن يسرف الحصان في هذه الحكاية في التفاخر بمآثره ومزاياه.

وأخيرا فإن الحكاية ترجع على أرجح الآراء إلى العصر الكشي. وسوف نقتصر على النسخ التي يمكن الخروج من نصوصها بمعنى مترابط، على الرغم من الثغرات والفجوات والسطور الضائعة. ونبدأ بالنسخة الأولى فنقرأ على وجه اللوح بعدما يقرب من تسعة سطور مفقودة ما نصه:

5- انليل الملك.....

6- دعوات.....

7- سمع و.....

8- نباتات......

9- جداول (.....) أنهار

10- للفرات (.....) وفرة.

11- فيضان مياهه (.....) دجلة.....

12- التي ارتفعت (.....)

13- (و أزاحت) مروج الضفاف (وغمرت) الحقول،

14- (واكتسحت) الروابي وأغرقت السهوب،

15- (وجرفت) تربة السهل إلى المنخفضات (والمنحدرات)،

16- (وسيطرت) على المناطق الواطئة وسالت على الأراضي،

17- (حتى) تحولت (المساحات) غير المنزرعة إلى مستنقعات.

18- ونمت النباتات في القصبة (والدغل)،

19- وانشق صدر الأرض البور،

20- و جعلت الكلأ يزدهر من أجل القطعان، ووفرت الخصب والنماء.

21- صار الثور والحصان صديقين،

22- شبعت بطونهما بالعشب الذكي،

23- وفي غمرة اللذة انخرطا في الجدال.

25- «عندما أنظر حولي، أجد أن فألي يبشر بالخير.

26- فنصيبي من الكلأ موفور من بداية العام إلى نهايته،

27- لقد جاء الفيضان الطامي مبكرا، وتجمعت المياه، السائلة من أعماق الأرض،

28- اكتسحت مروج الضفات وروت التربة،
29- وجرفت (تربة) السهل إلى المنخفضات ومن فوق المنحدرات
30- وأزاحت الروابي وغمرت الحقول بالمياه،
31- وسيطرت على المناطق المواطنة وأغرقت السهول،
32- أخذ مخصب (البراري)[3*] يحرث الأرض التي لم تفلح،
33- والعامل الصناع........
34- إن عجولنا تثب و تنتظر(......)
35- لكن الحصان، الذي لا علاقة له بالسهل، يطأ الأرض بخيلاء(......)
36- غير نفسك، وابتعد عن (......)
37- تقدم.......

2- قدري وقدرك...
3- النحاس القوي الذي يشق (......)
4- لباسي يشبه الثوب (......)
5- من دوني لا (يسرع ؟) العداء (......)
6- ولا الملك والحاكم، والكاهن، والأمير يسيرون على الطريق (......)

7- فتح الثور فمه مخاطبا الحصان (المجيد في المعركة)،
8- أنت وحدك القوي (الجبار)..... ؟
9- ما في معركتك (......)
10- إنني أضع اللمسات الأخيرة في العربة الكاملة، و... .. عدتها،
11- بجلدي يتغطى ال(......)
12- وبجلدي يتغطى ال(......)
13- سهام المحارب، والجعبة (......)
14- الرماح الضارية تحمل (......)
15- فؤوس المعركة التي (يمسك بها) سيدك (......)
16- إنك لا تستطيع أن تبصر الطريق، (فأنت كال....) ضعيف متهالك،

(3*) تسمية شاعرية للمحراث

17- عيناك تحدقان، ولكنك لا (......)
18- وأنت لا تقطع الطريق، فعلى الزمام (.....)

19- فتح الحصان فمه وقال مخاطبا (الثور الجليل)
20- عندما أطلق الصهيل (......)
21- فؤوس المعركة(......)
22- الأسلحة(......)
23- ...... التي تطرح أرضا(......)
24- ...... قلب أسد(......)
25- عند مخاض نهر(......)
26- على الطريق (الممتد) فوق الجبال (......)
27- تكون متعبا، أيها الثور، وقيد(......)
28- في أداء مهمتك لا يصمد(......)
29- علف من النخالة، والأرض (فراشك)
30- كيف يمكنك أن تنافس الحصان ؟......

31- فتح الثور فمه وقال مخاطبا (الحصان، المجيد في المعركة)
32- أما عن القيد الذي ذكرته، (......)
2- النسخة الثانية:
9- دموعه تنسكب كالماء من زق.
10- ...... الحصان، ...... جدير بالتكريم (والتبجيل)،
11- لكنك أنت والحمار تتحملان السخرة.
12- ..... طريق..... تقرب........

13- فتح الثور فمه وقال مخاطبا الحصان، المجيد في المعركة
14- (......) رجل لا يعتمد عليه
3- النسخة الثالثة:
2- (............) الثور نفسه (......)
3- الشهر (الأول) و الثاني، و (الثالث).

4- (............) الحب يفتح، و ال(.....) يرتوي،
5- (..........)
6- ..... مقدس في نظر الآلهة(.....)
7- (.....) يباركونني بدعواتهم الطويلة عندما أسقط صريعا (ويضحي بي).
8- ..... لا أنكفئ على وجهي في الحر.

9- فتح الحصان فمه وقال (مخاطبا) الثور الجليل.
10- «أنا (...) وأخطو على رصيف من الآجر المحروق(*4)
11- (بالقرب من) الملك والمشير يقع مربطي،
12- (والسياسي) يقدمون (لي) النباتات وخضار الأرض،
13- (.....) و يعنون بموردي البديع(*5)
14- (.....) ويقطع العشب الشهي قطعا صغيرة.
15- (.....) فائق، حصة مخصوصة للمهر.
16- ولحمي لا يؤكل (.....)

هـ- حكاية الثعلب

كان من الطبيعي ألا يغفل أدب الحكمة البابلية في روايته للحكايات الخرافية على لسان الحيوان موضوع الثعلب، فهو الموضوع الأثير في كل مكان وعند كل الشعوب. ويحتمل أن يكون سكان وادي الرافدين قد تناولوا هذا الموضوع في سلسلة من الحكايات التي لم يتبق منها إلا كسر وشذرات متفرقة لا تخلو من التكرار هنا وهناك، بلغ مجموعها ثلاث عشرة كسرة هي في رأي الدارسين أجزاء من مؤلف كبير تعذر عليهم حتى اليوم أن يرتبوا قطعه في نظام متفق عليه، أو أن يستخلصوا منه الخيط المتسق للأحداث. وترجع إحدى هذه القطع إلى العصر البابلي المتأخر، كما تعود اثنتان منها للعصر الآشوري الأوسط، وتسع للعصر الآشوري المتأخر.

وعلى الرغم من المادة الشحيحة المشتتة التي لم يجمع العلماء على

(*4) أو الطوابق.

(*5) أو النبع البديع الذي أشرب منه.

ترتيب أجزائها، ومن احتمال أن تكون هذه المادة بقايا من مجموعة من الحكايات التي تدور حول دهاء الثعلب ومكره الذي ظل على الدوام مضرب الأمثال، فقد يمكن تتبع مضمون الحكاية-من خلال النصوص التي نقدمها- على الصورة المؤقتة التالية:

ا- تبدأ الحكاية بشكوى الثعلب للإله «انليل» من القحط والجفاف الذي نزل بالأرض وأهلك الزرع والضرع. ويبدو من بعض الكسر أن «انليل» هبط إلى الأرض ليفتش أحوالها، وأنه هو الذي أمر بتسليط الجفاف عليها عقابا لها ولسكانها على الفوضى التي انتشرت فيها ولم يجد وسيلة للقضاء عليها إلا بالقضاء على الحياة نفسها! وربما يكون هذا الموقف كله، أو شيء آخر لا نعلمه على وجه التحديد، هو الذي أدى إلى المناظرة التي يشترك فيها الذئب والكلب مع الثعلب، مع تدخل الأسد عدة مرات بصورة غامضة.

2- يوجه الأسد عبارات التهديد ويشرع في وضعها موضع التنفيذ. والظاهر من بعض النصوص المتفرقة أنه يمثل قوة تدمير لا يمكن الوقوف في وجهها، وربما كان كذلك رمزا معبرا عن الغضب الإلهي على التعدي على الحقوق-خصوصا حق الملكية الذي يتمتع به الأسد غير منازع !-وأداة لإقرار القانون والعدل، والحد من خداع بعض المخلوقات ومكرها، وعلى رأسها الثعلب بطبيعة الحال !

3- يشكو الثعلب للذئب من أنه قد ضلل به وأكره على المشاركة في مهمة معينه. وعندما يظهر الكلب يتواري الثعلب والذئب في جحرهما، وينطلق الكلب في التفاخر بقوته والتباهي بأمانته وثقة الناس بحفاظه على العهود وحراسته للبشر والأغنام...... وينهي الكلب حديثه بالإشارة إلى جرائم الذئب، التي يسانده فيها الثعلب، والتهديد بالانتقام منهما.

4- يرد الذئب بلهجة شديدة التواضع والتملق للكلب الذي يشيد بقوته. وهنا ينبري الثعلب للرد على الذئب وتوجيه قائمة اتهامات طويلة إليه: من خيانة الصديق، وإثارة الفتن، والتعدي على أملاك الأسد. ويتبع ذلك حديث للكلب تتعذر قراءته.

5- يعود الكلب إلى الضرب على طبلة الادعاء، فيعدد مآثره و «بطولاته» في حراسة الحياة والملكية في الريف والمدينة، وزعامته لفريق من ذكور الكلاب وإناثها لإيقاف أعمال السلب والنهب التي يقترفها الذئب والثعلب.

ويضيف الكلب إلى ذلك أن القط والنمس كليهما يعيشان في خوف منه. وهنا يتدخل الذئب فيعتب على الكلب لأنه لا يقوم بدوره الطبيعي، على الرغم من أن نسبه يتصل بالنار.. والواقع أن هذه الإشارة إلى اتصال نسب الكلب عن طريق أمه بالنار أو بإله النار مسألة يكتنفها الغموض، وربما كان لها أصل أسطوري غير معروف. ولا يكفي أن نفسر القول بأن النار هي أم الكلب وأن اخوته هم ألسنة اللهب التي تفيء ظلام الليل-لا يكفي أن نفسره بأنه مجرد صورة بلاغية أبدعها الخيار الشعري، لأنه يرد على لسان الذئب الذي يعود الثعلب فيتهمه بإشعال النار في الأشياء-وإذا اتخذنا النار رمزا للتدمير والتخريب، فكيف يقال هذا على لسان الذئب في معرض نفاقه للكلب ؟ أم أن النار لا تزيد على كونها إشارة إلى النشاط الفائق الذي يدعيه الكلب لنفسه ؟

6- يرد الثعلب على الذئب بالدفاع عن نفسه وعن أبويه، ثم يشرع مخلوق غير معروف في الكلام عن الافتراء والتزوير. يتبع ذلك حديث الكلب عن الهجمات التي تتعرض لها الحيوانات الأليفة، وذلك بعد انتهاء متكلم مجهول من كلامه.

7- ويأتي مشهد حكم أو محاكمة أمام إله الشمس والعدل شمش، فيلح المتكلم-ويحتمل أن يكون هو الذئب-على الإله ألا يترك الثعلب بغير عقاب. ويرد الثعلب بالدفاع عن نفسه، ويبدأ في حديث موجه على أغلب الظن إلى الذئب.

8- ونسمع الأسد وهو يهدد الثعلب الذي تملقه ويحاول أن يتقي شره.

9- ينكر الذئب-وربما كان على الأرجح هو الثعلب-تهمة الهجوم على الحيوانات الأليفة، ويتهم الكلب بالافتراء عليه كذبا.

10- يبدأ متحدث مجهول في إدانة الثعلب المكار، مما يدفع الثعلب للدفاع عن نفسه.

11- ويرجع الكلب للدق على طبلة الادعاء والتفاخر بقوته، ويهاجم الثعلب والذئب معا فيرد عليه الأخير.

12- ويأتي كلام (ربما قيل على لسان الثعلب) يتبعه الرد عليه.

13- وأخيرا يأتي اتهام الكلب للذئب والثعلب بالافتراء عليه وتشويه سمعته أمام الإلهين شمش وانليل، حتى لقد وصل بهما الأمر إلى المطالبة

بموته، وهنا يتكلم الذئب مع الثعلب.

14- وأخيرا يبدأ الثعلب في تقديم فروض الصلاة والعبادة للإله انليل في معبده في نفر (نيبور) مع الخاتمة التي تنتهي بها حكاية الثعلب-أو حكاياته-التي تستند طرافتها إلى قدرته على الخروج منتصرا من المآزق التي دبرت له والتهم التي كيلت إليه، حتى لو كلفه الأمر أن يتجه-في صحبة الذئب الذي ينقلب عليه في بعض الأحيان كما ينقلب هو نفسه عليه !-إلى شمس وانليل لعرض حالته على الأخير ومطالبته بتخليصه من الكلب وإصدار حكمه عليه بالموت.

وفي النهاية نستطيع أن نقول إن حكاية الثعلب البابلية لا تكتفي بمحاكاة النموذج السومري، وإنما تطوره تطويرا أساسيا. يدل على هذا أنها لا تلتزم بالخطوات المرعية في ذلك النموذج، من البدء بمقدمة أسطورية تنتقل منها إلى المناظرة وتختتم بالقرار الفاصل من الآلهة. والأمر المحير في هذه الحكاية أنها لا تدين الثعلب المعروف بإيذائه للإنسان في حيواناته الأليفة، وإنما تقسو على الكلب المعروف بوفائه ومحافظته على أملاكه وأغنامه.. . فهل كان هدف الكاتب الشعبي المجهول هو إبراز مكر الثعلب وحيله البارعة، حبا في الدعابة والسخرية لا في العبرة والموعظة؟ أم إن المقصود من الأمر كله هو إظهار مهارة الكاتب في تدبيج العبارات الدقيقة وخلق المواقف المثيرة لتأمل جمهور القراء أو المستمعين ؟

وأخيرا فإن تأليف الحكاية يمكن أن يقع في العصر البابلي القديم-بما لا يبعد عن عهد السلالة البابلية الأولى-ولا يتأخر عن العصر الكشي، كما أن الحكاية نفسها ترتكز من الناحية الفنية والأدبية على تراث ثقافي حظي فيه موضوع الثعلب بالاهتمام، وتعددت أشكال صياغته سواء في أدب المناظرة والأمثال عند السومريين أو عند البابليين والآشوريين.

وإليك نصوص النسخ المختلفة كما رتبها وحققها الأستاذ لامبيرت، مع العلم بأن الانتقال إلى ترقيم جديد يدل-كما سبق القول-على الانتقال من وجه اللوح إلى ظهره:

أ-النسخة الأولى:

2- عندما (.....)

4- حبس المطر عن البلاد (......)
6- قال الثعلب كلمة،
7- «(لينزل ؟) المطر على البلاد ليوم واحد، المطر... .»
9- الثعلب الذي استولى الغضب على قلبه[1] (قال كلمة) لإنليل،
11- يا سيدي انليل، لا تخرب ما خلقت !
13- إن أعدائي بغير استثناء قد تصالحوا (......)
14- أولئك الذين يكرهونني (......) قدمك

2- ..معلم (......)
3- (سوف)أقوم[2] ...... سوف أقوى(......)
4- (سوف) أقبض على رقبته، (وسوف أخنق) حلقه،
5- (سوف)...... رأسه فلا يستطيع أن يرفع (......)
6- (سوف)...... أذنيه وأقتلع عينيه،
7- (سوف)...... في موضع مهجور...
8- (سوف أسلمه) لأيدي الأسود الجائعة،
9- وستمزق الأسود الجائعة لحمه.
10- ...... في حضرة شمش.... العابد...
11- الأسد الجليل (طرحه أرضا) و... فوق...
12- (قبض)على رقبته (وخنق) حلقه،
13- ...... رأسه فلم يستطع أن يرفع....

ب- النسخة الثانية:

2- (......) يجري، وهو مع نفسه (......)
3- (......) شيطان يدمر أطرافي.
4- (......) لو كنت عرفت لما خرجت، و لبقيت في جحري،
5- ...... حياتي الغالية. مرة...... وثانية......
6- سألت....
مثل نصيب (خالص)، نصيبي[3] (......)
7- وقد رحلت الآن وأبقيت على حياتك،

8- وسوف أقدم أضحية مع كل أهلي وذريتي.
9- دعاهم، الكلب، والذئب، و.....
10- بعد ذلك سيقطعون (كالثوم)، كالسحب التي (.....) العاصفة،
11- كالأفراخ المطاردة ستدق قلوبهم».
12- دفعا بعيدا ودخلا جحورها. الثعلب انسل إلى قاع جحره
13- الذئب جثم داخل جحره، الكلب وقف حارسا على مداخل (جحريهما) وسعى.....
14- فتح الكلب فمه وهو ينبح، ومخيفا لهما كان نباحه،
15- انقبضت قلوبهما حتى أفرزا المرة[4]
16- إن قوتي قاهرة، أنا مخلب طائر «الزو»، أسد حقيقي.
17- أرجل تعدو أسرع من الطيور المجنحة،
18- عند (سماع) عوائي المخيف (تجمد) الجبال وتجف الأنهار.
19- أقعد كالشحاذ أمام قطيع (الأغنام)
20- وأنا المؤتمن على حياتهما كالراعي.
21- أكلف (بالقيام) بالدورة المنتظمة في الريف (المفتوح) وفي أماكن الشراب، وأطوق الحظائر.
22- بصليل أسلحتي المخيفة أستأصل....
23- وعلى (صوت) زئير يلوذ الفهد، والنمر، والقط البري بالفرار،
24- ويعجز الطائر عن التحليق، ولا يشق سبيله.
25- حظائري لا (يجرؤ المتلصص) على نهبها.
26- .... لقد أثار الذئب غضبي
وأحضر (معه ؟) الثعلب حانث العهود....
27- سأسفك دماء حشودهم، وسأقضي على حياتهم.
28- ..... إله.....

1- (سمع) الذئب كلمة الكلب
واستولى الخوف على قلبه، .....
2- ..... أيها القوي (القادر)، يا من وهبت (الشدة، البأس، أيها العداء السريع.

3- (.....) شريكه، الذي.... كل.....

4- معك يوجد(... ..) أنت يا من... ..

5- (.....) في شبكتك يقع الخفيف والسريع (.....)

6- (تجلس) مثل إله، مرتديا ثوب الرهبة والهيبة. بلا نسل (.....)

7- قبضتك على (أطفالي) قاسية. رعبك المخيف (.....)

8- أنا (.....) إطلاق سراحهم، لقد خبرت قبضتك. الثعلب أرسلني(.....)

9- جعلني أتوجه صوب بوابة الكلب [5]، الذي يطارد (الحيوانات) المتوحشة.

10- إن رعبك المخيف، الذي يفزع منه الصغار في بيتي على الدوام لا يخطئني (أيضا)،

11- (و) الخوف منك ينتابني من أمام ومن خلف.

12- رد الثعلب، وه ويبكي بكاء مرا، وقد ضاق قلبه، وانسكبت دموعه،

13- (، خاطبهم قائلا، أنت، أيها الذئب، صورة (مجسدة) للطعن في الظهر[6]،

14- شرير يقطع رقبة صديقه[7].

15- لم تشعل النار في حقل (القصب) الملتهب.. ؟

16- ترسل الدخان من الدغل الجاف ؟

17- تحرق...... آبار القار؟

18- تصب لهيب السائل القلوي في تنور الفخار؟

19- .. لقد راق للكلب أن يرفع قضية ضدي.

20- هذا هو حكم الإله، دع الكلب (...) شره.

21- (دعه) يسفك دم الأعداء ويقتلهم بأسلحته.

22- لقد لمست أملاك الأسد (.....)

23- لم تثقل همي[8]، تافه (.... ؟)

24- فتح (الكلب) فمه وهو يتكلم، وقد أخافهم نباحه،

25- (وانقبضت) قلوبها حتى أفرزت المرة.

جـ- النسخة الثالثة:

3- حيث يكون.. . أكون هناك (.....)

4- (أنا) رقيب مدينتي (......)
5- (أنا) مزلاج سقطة الباب وخابور الإغلاق
6- (أنا......) عند رأس النائم،
7- (أنا......) عند حظائر القطيع و......
8- عندما ينقض الذئب على(......)
9- عندما يتهور الثعلب (......)
10- انظر، سوف أفتح فمي (وسيجتمع) اخوتي،
11- إناث الكلاب المتلألئة كالنجوم في السماء (......)
12- بالرغم من أن القوي يجرح ويقتل (......)
13- (ستنهش.....) إناث الكلاب مثل مشط الراعي[9]
14- وأنا أعرف كيف أقهر أجسادهم.
15- إن القط البري ينشر الأكاذيب. ، (وهو الآن) جاثم في جحره،
16- و النمس (رابض ؟) في المجارير (......)
17- (سمع) الذئب كلمة (الكلب)،
18- في طيش رد على (الكلب) قائلا،
19- «أيها الكلب، أمك التي حملتك هي النار، وأبوك......
20- اخوتك (ألسنة) اللهب التي تضيء الليل (......)
21- غير أنك (.......) الماء، (وهو) حياة الشعوب.
22- إن (أعمال) البطولة التي تعرفها، أفضلك (......)
23- انليل خلقك لتساعد(......)
24- أما عنا نحن (......)
25- ......(فقد) رأينا(......)

3- رد الثعلب وهو يبكي بكاء (مرا).
4- أثار الغضب فؤاده (وانسكبت دموعه)،
5- خاطب (الذئب) قائلا،
6- إن بوابة مدينة أبيك[10] و حنجرته (......)
7- قد صاروا ضعافا و(......)
8- إنه يعرف الجحر، فراش (......)

9- جوانب الجحر (.....)
10- إن أبي لا(.....)
11- (، أمي (.....) لحظائر الأغنام.
12- لن أرحم..... (.....)
13- في عشيرتك، أيها الذئب، ولد (.....)
14- الأب الذي أنجبك انتزع (.....)
15- و الأم التي حملتك..... (.....)
16- وأنت، سليلهما، قد.....

د- النسخة الرابعة:

6- أبي (.....)
7- أمي (.....)
8- قوة أبي (.....)
9- جريت (.....)
10- فوق الحياة(.....)
11- في ذلك الحين وقفت (.....)
12- أنت تعرف اللص، ..... الساحر[11]
13- لقد تخلى عن شريعة الحق والباطل[12]
14- منذ أن ظهر الثعلب وأرسلني
15- وضعوا..... في الطريق عند قدمي.
16- وأنا تقي قد استدعيت بالأمر للمحاكمة.
17- (إلهي) شمش، لا تدع الظالم يهرب من حكمك.
18- دعهم يقتلوا الحكيم، الساحر، الثعلب».
19- عندما سمع الثعلب هذا (الكلام) رفع رأسه وأخذ يبكي (أمام) شمش،
20- انحدرت دموعه أمام أشعة شمش[13]،
21- لا تستدعني، يا شمش، في هذه المحاكمة.

1- من يهبط دغلي لا يخرج منه،

2- لا يفلت منه ليبصر ضوء الشمس.
3- من أنت ؟ ضعيف (تتجرأ) على المثول أمامي
(بينا) قلبي يتمر غيظا و وجهي (يحتقن) شراسة.
5- سأكلك ولن أرثي (لك!)
6- سألتهمك دون مقاومة منك (.....)
7- سأمتص دماءك و لن.. (.....)
8- سأمزق لحمك و (.....)
9- الثعلب يبكي (.....)
10- يتلفت أمامه و وراءه (.....)
11- أنت، أيها الأسد(.....)
12- أيها الفاتح (المنتصر).....
13- الوحش (.....)
14- الجبار (.....)

هـ- النسخة الخامسة

2- (لم) أعض اللحم، ولا مصصت الدم،
3- لم أمزق الجلد، ولا سببت القرحة المؤلمة،
4- ..... عدو، وأنا مقيد
5- إن كنت قد آذيت (أحدا)، فسوف أتحمل العقاب.
6- (.....) منذ أن افترى الكلب علي كذبا،
7- (.....)أطفالنا، مستقر الحقيقة(.....)
8- أنا..... لا يزينا انليل.
9- لم يعض اللحم، ولم تمص الدماء.
10- ..... لم أعرض الحياة للخطر.
11- ..... الأسنان حادة..
12- ..... مقيد.....
13- ..... مليء بكل أنواع إراقة الدماء.
14- ..... لي (أو مني.....)
15- ..... مغلوب

و- النسخة السادسة:

2- أحشاء وأمعاء (.....)

3- الحكم[14](.....)

4- في فمه يوجد(.....)

5- صدقني، أن تجديفه (.....)

6- إنك لا تعرف الحكيم[15] (.....)

7- (ما) في قلب الثعلب (.....)

8- الثعلب هو لص الأرياف، وهو المتلصص على (.....)

9- إنه يختبئ عن الراعي[16] (.....)

10- يتخذ طريقه إلى كل حظيرة(.....)

11- يراقب اللص (الذي يسطو ليلا)، ينظر إلى.....

12- ..... الراعي

13- ..... يأخذ(.....)

14- وفي ذلك الحين..... الثعلب الراعي.

15- قال للصانع الحرفي: ماذا (.....)

16- ..... الكلب الراعي (.....)

17- أجاب الثعلب، وقلبه يتميز غيظا،

18- (.....) أصم (.....)

ز- النسخة السابعة:

1- (فتح الكلب فمه) وهو يتكلم.

2- أخافهما نباحه.

3- انقبض قلباهما حتى أفرزا المرة.

4- « .... شر

5- الحكيم (.....)

6- القوي (.....) الظالم،

7- هو الذي يعفو عن (..........) الإساءة للعدل.

8- .... الجريمة.... الإهمال و الارتجاف.

9- من يبق على ولد وقح (فهو) لا يحقق رغبته،

10- الشفقة تعقب الولد الجاحد[17]
11- ..... القوي يسعى (إلى فرض عقوبة) الضربة،
12- المحارب المأسور يجد في طلب الحكم.
13- الثعلب والذئب اللذان يعضان أفضل اللحم
14- توصلا إلى اتفاق وتوسلا إلى شمش وانليل،
15- وسعيا لإيذاء الكلب، راعيهما:
16- عند هذا (الحد؟) لا تترك الكلب يعيش، دعه يموت!
17- (لما)... تملكه الغضب، و لكن لم يلق..... هما.....
18- عندما سمع الذئب هذا،
19- كلم الثعلب (الجاثم) في جحره،
20- ..... صداقتك عاصفة، إعصار.
21- ..... رعب

3- (.....) للأغنام
4- (..............) القذف بألفاظ السوء
5- (.....) خرج ودعا في معبده الباب!
6- (.....) تومال[18] وأمة أوزوما،
7- (.........) افتحا لي!
8- (.....) دعوني أحضر للمعبد مشعلا و إبريقا.
9- (.....) لتطرح (؟) خلفكما،
10- وسوف أضحي مع عائلتي لإلهي إنليل».
11- (..............) الثعلب صلى لإنليل.
12- (.....) لم تورق،
13- (.....) لم تنم،
14- (.........) القائم بالصلاة يوهب الصحة.

(الشعار)[19]
15- (لوح.. ...) عندما قام انليل بتفتيش الأرض.
16- (.....) أكمل.

17- (طبقا ل.....) لوح كبير، أصله من بابل،

18- (.....) وفق نسخة محروقة. هذه الوثيقة ملك

مردوخ-شومي-أوسور،

19- (.....) نابو-نادين-ابري سليل كودورانو كتب (هذه).

20- (.............) عدد السطور.

الهوامش

(1) حرفيا: قال الثعلب في غضب قلبه...

(2) الكلمة الإنجليزية تفيد كذلك معنى التنفيذ والقضاء على..

(3) أو حصتي.

(4) أي الصفراء أو المرارة

(5) ربما كان المراد بهذه الصورة الشعرية هو فم الكلب المخيف...

(6) أو الغيبة والنميمة والافتراء كذبا وزورا وتشويه السمعة وسائر ألوان الغدر....

(7) حرفيا: يقطع حنجرته أو زوره..

(8) أو لماذا تزيد غضبي...

(9) هو من فصيلة النباتات الشوكية ويسميه «المورد» أيضا بالدبساسية....

(10) أي فم الذئب وحنجرته أو حلقه، وهو تكرار للصورة الشعرية التي وردت في السطر التاسع من ظهر اللوح الذي دونت عليه النسخة الثانية.

(11) أو المشعوذ

(12) أو أوامر الصواب والخطأ..

(13) حرفيا: جاءت أو ظهرت دموعه أمام شعاع شمش.

(14) أو القرار والاتجاه.

(15) أو العاقل، والمراد به الثعلب.

(16) يحفر جحرا تحت الراعي، وربما كان المقصود أنه يضلل الراعي.

(17) أو الذرية الجاحدة المحدقة.

(18) هو مزار الإلهة ننليل-زوجة الإله انليل إله العواصف الجبار-في مدينة نيبرر (نفر) السومرية. ولم أعثر على معنى كلمة (أوزوما) فيما تحت يدي من مراجع..

(19) هو المثبت عادة في الطرف الأسفل من الكتابة المدونة على الرقيم، ويحمل بيانات النسخ واسم صاحب الوثيقة أو كاتبها والسطر الأول منها وعدد سطورها... الخ (ويعرف في اللغات الأجنبية بالكولوفون).

4 حكم وأمثال وأقوال سائرة

أ- أقوال شعبية سائرة

يقول عالم السومريات ص. ن. كريمر: «إذا كنت في ريب من الأخوة البشرية والإنسانية المشتركة بين جميع الأقوام والأجناس، فارجع إلى أقوالهم السائرة وأمثالهم وحكمهم ووصاياهم ونصائحهم، فإنها تفوق أي إنتاج أدبي آخر في قدرتها على اختراق قشرة الاختلافات الحضارية وفروق البيئة، وتكشف أمام أعيننا طبيعة البشر الأساسية حيثما عاشوا وأنى عاشوا.»(*) والحقيقة التي تشهد على صدق هذه العبارة هي أن الأقوال المأثورة-من حكم وأمثال وتعبيرات جارية على الألسن-تلخص تجربة حياة شعب من الشعوب أو طبقة من طبقاته أو جماعة داخل طبقة. وهي جميعا-وبخاصة المثل الشعبي-من أهم المصادر التي يرجع إليها المؤرخ الاجتماعي والأخلاقي والفكري. فمنها نتعرف رؤية شعب معين، في زمان ومكان معينين، للحياة والوجود، ونظرته للعلاقات المختلفة بين الحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة، والأباء والأبناء، ورجال الدين والسلطة، وشؤون المال والاقتصاد والعمل

(*) ص. ن. كريمر, من ألواح سومر, مرجع سابق, ص 217 (مع تصرف بسيط في الترجمة)

والقضاء... الخ.

ولعل من المفيد في هذا المجال المحدود أن نتحدث عن «المثل» الذي يعد أنضج أشكال التعبير عن الحكمة الشعبية وأبقاها على مر الزمن وأكثرها ورودا بصور متشابهة تكاد تصل في بعض الأحيان إلى حد التطابق الحرفي- عند مختلف الشعوب والجماعات. ويمكن أن نحصر خصائص المثل الشعبي فيما يلي[*1]:

أ- المثل ذو طابع شعبي. فهو خلاصة التجربة ومحصول الخبرة في سياق زمني ومكاني معين. وإذا كان من الممكن أن ترد بعض الأمثال الشعبية إلى الوسط أو الزمن الذي قيلت فيه، بل ربما أمكن رد بعضها إلى أحد الحكماء البلغاء، أو إلى موقف اجتماعي أو حادثة تاريخية معينة، فإن أكثر الأمثال لا يعرف قائلها ولا تاريخها ولا منبعها[*2]. أضف إلى هذا أن المثل يعبر عادة عن نتيجة تجربة ماضية ولا يقلع في بدايتها، ولذلك اكتسب مع تراكم المواقف والخبرات المماثلة طابعا تعليميا يتيح للأجيال اللاحقة أن تستفيد منه وتستخلص العبرة التي يمكن أن تجنبها الوقوع في التجربة نفسها التي تمخض عنها المثل الأصلي. غير أن التجربة نفسها تدل على أن هذه الاستفادة ليست أمرا ضروريا من الناحية المنطقية ول ا الحياتية، ولذلك لم يخطئ «سباستيان فرانك» (1499-1542)-وهو الكاتب والمفكر الحر في عصر الإصلاح الديني ومن أوائل المهتمين بجمع الأمثال الشعبية وتدوينها-عندما قال: إن المثل حصيلة تجارة مفلسة!

ب- ينطوي المثل على معنى يصيب التجربة والحقيقة الواقعية في الصميم، ويبتعد كل البعد عن الوهم والخيال. وهذه سمة تميز الأمثال عن الأقاويل الشعرية.

جـ- يتميز المثل بالإيجاز وجمال البلاغة (من تشبيه وكناية وتكرار و وزن وإيقاع والتزام بالتقفية في بعض الأحيان..) وإذا كان المثل-كما يقول بعض

(*1) د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، ص 140-153 القاهرة، دار نهضة مصر، د. ت (وقد أوردت هذه الخصائص عن تعريف الأستاذ فريدريش زايلر للمثل الشعبي في كتابه علم الأمثال الألمانية الذي نشره في عام 1922).

(*2) أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية-القاهرة، لجنة التأليف والترجمة وانشر، 1953، ص 61-62.

الباحثين-قد نشأ في الأصل على لسان فرد مبدع مجهول، فلا شك أنه قد تعرض للتحوير والتعديل والصقل والتهذيب، حتى استقر في شكل لغوي ثابت أو تركيبة مكتملة مكثفة، يظل الشعب يردده كلما صادف موقفا أو تجربة محددة ينطبق عليها المثل ويصور ما تنطوي عليه من مفارقات الحياة و سخرياتها و تناقضاتها.

د-يحتوي المثل على فلسفة ليست بالعميقة، مصوغة في أسلوب شعبي، بحيث يدركها الشعب بأسره ويرددها، و ييسر انتقالها إلى شعوب أخرى في المرحلة التاريخية نفسها أو في مراحل وعصور حضارية تالية، الأمر الذي يؤكد وحدة الوجدان الشعبي للبشرية وأصالة اللب الإنساني المحض، قبل أن يتشوه و يتفرق و يصب في قوالب شتى متحجرة.

لا بد من القول-بعد هذه المقدمة الموجزة-بأن شعوب سومر وبابل وآشور تمتلك رصيدا غنيا من الحكم والأمثال والطرائف والأقوال السائرة التي راحت تنتقل انتقالا حرا من فم إلى فم و من عصر إلى عصر. ومع أن معلوماتنا عن الحكم والأمثال والأقوال الشعبية السومرية ترجع إلى نحو نصف قرن مضى، ولا تزال في مجملها غير دقيقة ولا وافية، فيمكن القول إنها أقدم من نظائرها البابلية والآشورية بعدة قرون، و ربما تكون قد دارت على الألسنة قرونا كثيرة قبل التفكير في تدوينها على الرقم و الألواح الطينية في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد. و إلى ما قبل خمسين أو سبعين عاما خلت، لم تكن تحت أيدي العلماء أي أمثال سومرية مدونة باللغة السومرية وحدها، و ظلت معرفتهم بها مقصورة على عدد قليل من الأمثال المكتوبة بالسومرية مع ترجمتها الأكدية (البابلية السامية) على ألواح ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد. تم نشر العالم إدوارد كييرا في عام 1934 جملة ألواح و كسر من مجموعة «نفر» (وهي كما سبق المدينة السومرية القديمة نيبور التي عثر فيها منذ أواخر القرن الماضي على عشرات الألوف من الكتابات والنصوص الأدبية السومرية) تتضمن أمثالا وأقوالا شعبية يرجع عهد تدوينها إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد. و خص عالم السومريات الشهير «صمويل كريمر» قسطا كبيرا من وقته وجهده لاستنساخ عدد كبير من الأمثال السومرية المحفوظة في متحف الشرق القديم في أسطنبول ومتحف جامعة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وعهد بها جميعا

لتلميذه ومساعده النابغ «أدموند جودون» الذي توفر على جمعها وترتيبها ونشرها.

ويبقى الأصل السومري للأقوال والأمثال الشعبية البابلية والآشورية أمرا لا يمكن البت فيه حتى الآن بصورة مؤكدة، على الرغم من التشابه الملحوظ-إلى حد التطابق في بعض الأحوال-بين هذه الأقوال المتأخرة وبين الأصول السومرية. أضف إلى هذا أن وجود جنس أدبي خاص بهذه الأشكال المعبرة عن الحكمة الشعبية عند البابليين والآشوريين، ومشابه لنظيره عند السومريين أو متأثر به على الأقل، لا يزال محل خلاف بين العلماء والدارسين. والأمر الذي يعنينا على كل حال في سياق الحديث عن الحكمة الشعبية البابلية هو وجود مجموعة وحيدة من الأقوال الشعبية السائرة المدونة على لوح كبير يرجع إلى العصر الآشوري المتأخر، وعلى وجه التحديد إلى السنة السادسة من حكم الملك الآشوري سرجون الثاني (716 ق. م)، وإذا كان حسن الحظ قد هدى الباحثين إلى هذا اللوح الفريد، فإن سوء الحظ-مع عوامل التعرية ورطوبة الأرض ومرور الأزمنة!-قد تكفل بطمس وجه اللوح طمسا تاما أو شبه تام، فلم يحفظ لنا إلا ظهره (الذي سنقدم هنا ترجمته الدقيقة التي تتابع فيها ترجمة لامبيرت الإنجليزية على صفحة 213 وما بعدها من كتابه عن أدب الحكمة البابلية) بالإضافة إلى شذرتين صغيرتين عثر عليهما مع الكنوز التي وجدت في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال، وتنتميان إلى ذلك اللوح الكبير الذي ذكرناه والذي يضم مجموعة الأقوال السائرة التي اصطلح على تسميتها بالمجموعة الآشورية، مع قول واحد من النوع نفسه محفوظ على قطعتين من أحد الألواح البابلية المتأخرة التي كانت تستخدم لأغراض التعليم والتدريب على الكتابة.

والمادة التي يقدمها اللوح الآشوري تتألف من مجموعة من الأقوال السائرة التي تقوم على بعض النكت والطرف القصيرة التي ينظمها موضوع واحد (مثل الأقوال من الخامس إلى السادس عشر التي تدور حول هجاء الخنزير وإظهار الاشمئزاز منه)، أو تربط بينها عبارة بعينها (كالخندق المائي المحيط بالمدينة والذي يرد في نصوص الأقوال السائرة من الثاني والأربعين إلى السابع والأربعين)، أو تروي بعض الحكايات القصيرة المسلية عن الحيوانات والحشرات أو عن بني الإنسان. وربما كان الهدف من إطلاق هذه الأقوال

هو السخرية من بعض النماذج البشرية (كما في القولين من 42-43 عن صائد الطيور الذي يحاول أن يصطاد السمك بشبكته !) أو إبداء الشفقة على أحوالها وهوان شأنها (كالعاهرة التي تستعرض براعتها في إفساد الزيجات، والعاهر الذي يشكو للسماء سوء أحواله المالية بسبب تحايل القواد عليه (3- 7 من العمود الرابع)، أو عرض مساوئ النظام القضائي وما يدور في المحاكم من فساد (8- 14 من العمود الرابع) أو استخلاص العبرة والمغزى الأخلاقي (كالبعوضة التي أصابها الغرور وظنت نفسها على شيء، بينما الفيل لا يشعر بها سواء عند ركوبها على ظهره أو نزولها عنه.. كما في القول السائر من 50- 54 الذي ظهر بعد ذلك في ثوب إغريقي وأخذ مكانه بين خرافات إيزوبوس)[*3] أو مجرد التسلية كغاية في ذاتها كما سبقت الإشارة. ولعل الطابع المختلط لهذه المادة هو الذي حدا ببعض العلماء إلى تمييز الأقوال السائرة عن الحكم والأمثال التي سنذكرها بالتفصيل فيما بعد، و إن كان التمييز بينهما غير مؤكد ولا قاطع. والمهم على كل حال أن هذه الأقوال السائرة ذات طابع شعبي لا خلاف عليه، وأنها جرت على الألسنة في ذلك العصر الآشوري المتأخر، مما يرجح القول إنها نشأت وانتشرت فيه باللهجة الآشورية المتأخرة التي دونت بها ولم تؤخذ عن أصول أقدم منها، وأنها أخيرا قد عرفت أو عرف بعضها على أقل تقدير في عصور وحضارات تالية، وانتشرت على أغلب الظن عن طريق اللغة الآرامية، بدليل ذلك القول السائر الذي سبقت الإشارة إلى ظهوره في أشهر مجموعة من الخرافات على لسان الحيوان عند إيزوبوس. وإليك نص هذه الأقوال الشعبية من ترجمه ظهر اللوح الآشوري بدءا بالعمود الثالث ثم الرابع:

1- الرجل (.....)

2- الإله يسعى للشر (.....)

3- الرجل (.....)

(*3) هذا هو نص الحكاية في خرافات إيزوبوس: وقفت بعوضة على قرن ثور لتستريح. ثم قالت وهي تصدر الطنين: «إذا كنت قد أثقلت عليك وضغطت على رأسك، فسوف أطير عن طيب خاطر وأستقر فوق شجرة على شاطئ النهر» أجاب الثور قائلا: «سواء لدي أن تبقي أو تطيري- لأنني لم أنتبه إلى مجيئك على الإطلاق».

4- يوجه انتباهه إلى السماء.
5- ال.... خنزير عديم الحس،
6- (فهو) يأكل طعامه... وهو راقد في.....
7- إنهم لا (يقولون): «أيها الخنزير، أي احترام لي؟»
8- إنه يقول (لنفسه): «الخنزير سندي!»
9- الخنزير نفسه عديم الحس،
10- .... الشعير... في وعاء السمن.
11- في وقت الفراغ عندما(.....) هزأ بسيده،
12- تركه سيده (.....) وذبحه الجزار.
13- الخنزير غير مقدس (.....) بتمريغ ظهره (مؤخرته ؟) في الوحل،
14- وجعل الشوارع كريهة الرائحة، وتلويث البيوت.
15- الخنزير لا يصلح للمعبد، وينقصه الإحساس، ولا يسمح له بوطء الأرصفة،
16- (إنه) مكروه من كل الآلهة، مثير لاشمئزاز إلهه، ملعون من شمش.
17- فأر شهواني (.....) في
18- للنمس (.....)
19- هرب فأر من (طريق) نمس ودخل جحر ثعبان.
20- قال: «إن معزم ثعابين أرسلني. تحياتي !»
21- الثعلب ب... قلب كان يفتش عن «طريق الأسد».
22- ولكي (يعثر على) «طريق الذئب« راح يكتشف الأرض المكسوة بالمراعي.
23- لما اقترب من أبواب المدينة طاردته الكلاب.
24- ولكي ينجو بحياته انصرف كالسهم.
25- وعندما رآه عداء... ، . بغير شعور (منه ؟)...
26- ..... أدو ينبح.....
27- .... لانليل.....
28- «أنا، مثل.....
29- لما (وطئ) كلب زوجته.
30- أخذ وجهه يتوهج، وقلبه.....

31- ولينزل (عنها؟)....
32- فر نمس من طريق كلب (ودخل) في مزراب.
33- وعندما قفز الكلب (انحشر) في فتحة المزراب.
34- مما جعل النمس يهرب منها.
35- زوجة..... أمه شابة......
36- ... في بيت خليلة، أو أخت، أو أم.....
37- ....
38- عندما قفزت بقوة.....
39- في بيت جامع قرون الخروب لما......
45- بقدر ما يمتد بها العمر.....
41- ستجمع.....
42- صائد الطيور الذي لم يكن يملك سمكا، و إنما (اعتاد على صيد) الطيور.
43- قفز، وهو ممسك بشبكته، في الخندق (المحيط) بالمدينة.
44- أخذ الثعلب يتجول في خندق المدينة....
45- ولما أقبل عليه الذئب (قال له): «تحياتي لك !»
46- رد الأول (أي الثعلب) عليه قائلا،
47- «إنني سكران، ولا أستطيع......
48- الفأر الذي يجمع..... في المراعي.
49- يهزأ بالدبابير التي تأكل فاكهة البساتين.
50- لما وقفت بعوضة على (ظهر) فيل،
51- قالت: «يا أخي، هل ضغطت جنبك ؟ سوف أهبط عند مجرى الماء».
52- رد الفيل على البعوضة قائلا..
53- لست أبالي بأن تصعدي فوقي-وما هو شأنك (حتى أكترث بك)؟
54- ولا أبالي إن نزلت».
55- الذئب الذي لم يعرف مدخل المدينة.
56- راحت تطارده الخنازير (عبر) الشوارع.
57- الكلب الذي لم يسمح له بدخول الدار،

58- يرقد (الآن) في بيت ال....

59- الرجل المدين....

60- ... القسم بالآلهة....

1- عندما ذهب إلى مدينة كوته(*4)

2- ساقوه عند مطلع الفجر للمحاكمة من بوابة القاضي.

3- لما دخل العاهر إلى المبغي،

4- قال وهو يرفع يديه بالصلاة: «أجري يذهب إلى القواد.

5- (لك) أنت (يا عشتار) الثروة، (ولي) أنا النصف ؟

6- عاهرة الطريق الحذرة(؟) تغتاب اد.... المرأة.

7- بأمر من عشتار تنال زوجة النبيل سوء السمعة.

8- يقف المنافق في المحكمة عند بوابة المدينة.

9- و يفرق الرشا باليمين و الشمال.

10- إن المحارب شمش يعلم سوء فعاله.

11- الحقود يزد كلمات السوء أمام المحاكم.

12- يتحدث بخبث ودهاء ويطعن (في سيرة) الناس.

13- ويتدبر الحاكم الأمر ويدعو شمش (قائلا):

14- لا أنت العالم يا شمش. حمله مسؤولية دماء الناس».

15- بينما كان فحل شبق يمتطي ظهرأتان.

16- همس في أذنها أثناء الجماع:

17- اجعلي من المهر الذي ستحملينه عداء مثلي.

18- ولا تجعليه (كالحمار) الذي يعاني السخرة».

19- لما مض دبور الغابة على الطريق (لحضور) دعوى أمام القضاء.

20- استدعى ال... دبور الصحراء للشهادة.

21- ألقت العناكب دبور الصحراء في الأغلال.

22- وعلى حافة الحقل عند مدخل جحر الفأر قطع إربا.

23- نسج العنكبوت بيتا (يصلح لاصطياد) ذبابة.

(*4) أوكوتي، وهي إحدى المدن البابلية إلى الشمال من مدينة بابل التي كانت تتوسطها. كانت مركز عبادة (نرجال) إله العالم السفلي.

24- (لكن) وقعت فيه عظاءة(*5).
25- و ذلك لسوء حظ العنكبوت !
27- ... عطاءة....
28- «عندما رأى صديقه الحميم».

ب-حكم وأمثال

رأينا في الفقرة السابقة أن الحكمة الشعبية التي وصلت إلينا من أرض الرافدين-وعبرت عن نفسها من خلال الحكم والأمثال والأقوال السائرة-قد نشأت في الأصل عند السومريين وشكلت جنسا مميزا في أدبهم. والواقع أن الجانب الأكبر من نصوص هذه الحكمة الشعبية قد دون في العصر البابلي القديم باللغة السومرية وحدها، وإن لم يخل الأمر من عدد جد قليل من الألواح التي دونت باللغتين السومرية والأكدية في ذلك العصر نفسه، مما يدل على أن ترجمة تلك الأصول قد بدأت منذ ذلك العهد المبكر، ثم استمرت حتى العصر «الكشي» الذي توافرت بعده نسخ الألواح المكتوبة باللغتين السومرية والأكدية (البابلية والآشورية) بأعداد كبيرة. وقد ذكرنا أن الحفريات التي تمت في المدينة السومرية القديمة نيبور (نفر)-بالإضافة إلى مدن أخرى مثل «أور» وسوسة-قد كشفت عن القسم الأكبر من الحكم والأمثال السومرية التي صنفها العلماء إلى مجموعات مختلفة وفقا للكلمات التي تبدأ بها أو حسب الموضوع المشترك بينها.

ونضيف إلى ما سبق أن معظم هذه الألواح قد دون بالسومرية وحدها، وبعضها بالسومرية مع الترجمة الأكدية أو مع تنويعات على النص الأصلي، والقليل النادر منها لم يعثر له حتى الآن على أي أصل سومري.

والحكم والأمثال التي ستجدها في هذا الفصل شديدة التنوع في مادتها. فبعضها حكم وأمثال بالمعنى التقليدي المفهوم من هاتين الكلمتين، إذ يتوافر فيها الإيجاز والتكثيف والبلاغة والمفارقة الذكية، وبعضها الآخر قد دخلت فيه حكايات وطرائف قصيرة، ومقتطفات من نصوص وأعمال أدبية، وخرافات موجزة على لسان الحيوان، ومواد أخرى لم تعرف حقيقتها بعد. ولما كانت هذه الحكم والأمثال في مجموعها لا تزال موضع الدراسة والتحقيق

(*5) دويبة من الزواحف ذوات الأربع، تعرف في مصر وفلسطين بالسحلية، وفي بعض بلاد الشام بالسفاية.

والنشر-خصوصا على يد الأستاذ أ. أ جوردون الذي سبقت الإشارة إليه ويرجع له الفضل في نشر نصوصها الأصلية-فلا يزال الحكم النهائي عليها أمرا سابقا لأوانه، كما أن الصعوبات التي تواجه ترجمتها وشرح معانيها وفهم الكثير من كلماتها صعوبات لا يستهان بها، وبخاصة حين يتعلق الأمر بالنصوص السومرية التي لم يكشف الحجاب بعد عن كل غوامضها. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو هذا: ما دمنا بصدد جنس أدبي سومري في أصله و جوهره، فما الذي يدعونا للحديث عنه في كتاب عن الحكمة البابلية؟ والجواب أنه من المستحيل وضع حدود فاصلة أو حاسمة بين الثقافة السومرية والثقافة السامية في القسم الجنوبي من وادي الرافدين. وقد ثبت للباحثين أن اللغة السومرية قد خضت منذ أقدم العصور للتأثيرات السامية، ولذلك رجحوا أن تكون بعض الحكم والأمثال المدونة بالسومرية قد انحدرت من أصول سامية وانتقلت في تلك العصور المبكرة إلى هذه اللغة.

أضف إلى هذا أنهم وجدوا شواهد عديدة على تأثير الحكم السومرية في العديد من النصوص البابلية الأدبية وغير الأدبية. فالنص البابلي الذي تحدثنا عنه وهو «حوار التشاؤم» أو «الحوار بين السيد والعبد» يقتبس إحدى الحكم السومرية في السطرين الثالث والثمانين والرابع والثمانين: «من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء؟ من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي ؟» وثمة حكمة أخرى تظهر في الرسائل المعروفة برسائل العمارنة[(*6)]، وهنالك حكمة سومرية ثالثة وجدت على لوح من الألواح المدونة لأغراض التدريب على الكتابة من العصر البابلي المتأخر: «إن المعبد الذي بناه ميزا نيبادا قد خربه نانا الذي اجتث غرسه»، وحكمة رابعة قد ضمنت في نص أكدي (راجع حوار السيد والعبد، السطرين 32-33)، بالإضافة إلى حكمتين أخريين وجدتا بالأكدية على بعض الألواح المخصصة للتدريب على الكتابة من العصر البابلي القديم: «بالاقتران بزوجة مبذرة وإنجاب ابن مبذر (وجدت السلوى لقلبي الشقي وأكدتها). إن المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين.

(*6) يقتبس ريب-أدي حاكم بيبلوس أحد الأمثال الواردة في هذه المجموعة أربع مرات وهو (إن حقلي يشبه امرأة بلا زوج، إذ يعوزه الزارع الذي يفلحه (راجع الهامش رقم 14 على صفحة تالية).

ونبدأ الآن هذه الحكم والأمثال بالمجموعة المعروفة بين العلماء باسم المجموعة الآشورية التي وجدت مدونة على لوح واحد مكون من أربعة أعمدة. وقد عثر على خمس كسر من هذا اللوح الفريد في مكتبات الملك الآشوري اشور بانيبال (ويرجع الفضل في الربط بينها لعالم السومريات الشهير توركيلد جاكوبسون) كما وجدت الكسرة السادسة (التي حققها الأستاذ لامبيرت وأثبت انتماءها للمجموعة) في مدينة اشور، وتدل طريقة الكتابة على أن اللوح قد دون في العصر الآشوري الأوسط، وإن كان من الضروري أن نلاحظ أن وصف كتابة اللوح والمجموعة بأنهما آشوريان لا يعني على الإطلاق أن الحكم والأمثال نفسها قد نشأت في العصر الآشوري، إذ لا شك في أنها ترجع كغيرها من الحكم والأمثال إلى العصر البابلي القديم.

وأخيرا فإن النص-فيما يرى الأستاذ ب. لاندزبيرجر-ليس مجرد مجموعة من الحكم، بل هو فيما يبدو من بدايته حوار بين رجل عموري و زوجته، يتقمص فيه كل منهما دور الآخر ويتطبع بطباعه، وتجري الحكم على لسانهما على سبيل المداعبة والتسلية.

و لابد في النهاية من تكرار ما قلناه من أن الترجمة والتعليق عليها ومحاولة تفسيرها ليست كلها نهائية ولا قاطعة، لأنها تعتمد في كثير من الأحيان على الحدس والتخمين بالمعنى المقصود، و ربما يؤدي تطور البحث العلمي في هذه النصوص إلى ترجمات أخرى أصح و أدق. وسوف نورد النصوص وفق الترتيب الذي اتبعه الأستاذ لامبيرت، مغفلين الإشارة إلى أرقام السطور والأعمدة والألواح المحفوظة في المتاحف المختلفة، إذ إن هذه الإشارات-كما قلنا في التمهيد-لا تهم إلا الباحث المتخصص في دراسة اللغات الأصلية. أما الشروح والتعليقات فسوف نثبتها في هامش المتن. مكتفين منها بالقدر اللازم لإضاءة النص، تيسيرا على القارئ وحرصا على الاختصار، راجين الصفح عما فيها من تقصير أو قصور.. وأما الأمثال والحكم المناظرة التي أوردتها من الرصيد الفلكلوري العام أو من بعض أسفار العهد القديم-كالأمثال والجامعة والملوك-أو أناجيل العهد الجديد، فلم يقصد بها أكثر من إلقاء الضوء على الحكمة أو المثل القديم، ومحاولة القرب من معناه الذي يبلغ حد الإلغاز في بعض الأحيان لاسيما أن المختصين

في الدراسات الأكدية لم يتوصلوا بعد إلى فهم عدد كبير من تراكيبهما و غوامضها.

والواقع أن مسألة التناظر بين نصوص الحكمة البابلية والأدب الرافدي القديم بوجه عام وبين نصوص التوراة تحتاج إلى دراسة أو دراسات مستقلة يقوم بها غيري من العلماء المختصين باللغات السامية القديمة و باللغة العبرية قبل كل شيء. وقد أشرت إشارات خاطفة إلى سفر أيوب عند الكلام عن أيوب «البابلي»، ولكنني لم أستسلم لإغراء المقارنة بينهما، تاركا أمر هذه المقارنة وأمثالها لدراسة أخرى وباحثين آخرين أقدر مني على النهوض بها.

المجموعة الآشورية

- يتحدث رجل (منحط) من (أمو) رية مع زوجته (ويقول): «كوني أنت الرجل، (و) سأكون أنا المرأة. (منذ أن).. أصبحت رجلا (.. .. .) مؤنثا(.....) ذكرا».[1]

- ذهب ليصطاد (الطيور) بغير فخ (ف) لم يمسك شيئا.[2]

- عيني (عين ؟) أسد، وجهي (وجه) ملاك حارس، ..... من ذا الذي يشتهي أن يكون زوجي ؟

- قلبي حكمة، كليتاي (نحم) النصح والمشورة(؟)، كبدي جلال (ومهابة)، شفتاي تنطقان بكلمات حلوة. من ذا الذي سيكون زوجي ا لمختار؟.[3]

- من الميال إلى الشح ؟ ومن المنعم بثرائه ؟........... ؟[4].

- محبوبك-من تتحمل نيره.[5]

- أن تبذل جهدك يصبح ربك هو ربك. وإذا لم تبذل ما في وسعك فإلهك ليس إلهك .[6]

- «دعني أرقد معك !دع الإله يأكل حصة (ك).[7]

- أصلح نفسك فإلهك هو عونك.[8]

- (جرد) سيفك (من غمده)! إن إلهك هو سندك.[9]

- إذا أهانك أحد، فاجعل صديق (ك) يتصرف.

- إذا كنت قد آذيت صديقك، فماذا ستفعل مع عدوك ؟

- إن مكسب ال.... مثل....

- إن مكسب صائغ الفضة مثل....

- ليس ثراؤك سندا لك، (بل) إن إلهك (هو سندك).

- لتكن صغيرا أو كبيرا، فإله(ك) هو سندك.

- ... عساه لا يقف في حضرة إله(ك) وملكه، إن آلهته ستتخلى عنه، وستزول عنه هيبته، ولن يكون إلهه هو إلهه .[10]

- الحكيم (يستره) ثوب يطوق خاصرته، (و) الأحمق يتلفع في عباءة قرمزية.[11]

- لتدمر البلاد على رأس (حرفيا: على قمة) أعدائنا. وليسقط الحائط المتداعي فوق خصومنا، ولتلق بلاد العدو بأكملها في (قيود) الأسر.[12]

- (لتكن) سندا لقصرك، (و) حتى إذا لم يعلم ملكك عن ذلك شيئا، فإن شمش سوف يبلغه به.[13]

- إن شعبا بغير ملك، (مثل)غنم بغير راع.

- أن شعبا بغير قائد (مثل) ماء بغير مشرف على القناة (أو مراقب وناظر..)

- العمال بغير مشرف عليهم (أشبه) بالحقل بغير حارث (يفلحه).

- البيت الذي لا مالك له (يشبه) امرأة بلا زوج.[14]

- لتعرف الإله الأعلى، لتعرف الملك، لتحترم الوزير.

- عندما تدرك (حرفيا: ترى) الفائدة من إجلال إلهك، فسوف تسبح بحمد إلهك (وتقدم) التحية للملك.[15]

- أرفض رغبة صبي وسوف... ارم كسرة (خبز مغموسة) لجرو وسوف يهز لك ذيله.

- أغضب صبيا وسوف يبكي. ألق كسرة خبز لجرو وسوف يعيدها لك.

- إن أمر القصر مثل أمر آنو[16]: فلا يجوز إهماله. وأن كلمة الملك، مثل كلمة شمش، لمؤكدة، وأمره لا يضارع، وقوله لا يمكن تغييره.

- أمر القصر قاطع مثل أمر آنو. ومثل شمش يحب الملك الاستقامة ويكره الشر.

- هو (أو هي) نظرت إليك، أين سيذهب (أو تذهب) معك ؟

- اذهب-أو لا تذهب للرب إلهك.

- الرجل الجائع يقتحم مبنى من الآجر المحروق.[17]

- هل تضع قطعة طين (أو صلصال) في يد إنسان يرميها؟

- دعني أشرب الجعة المشعشعة، دعني أجلس (في مجالس ؟) الروعة و(الفخامة).

- القماش (من الكتان) مفروش من أجل البراغيث، (وال....) منسوج من أجل الذباب، ومخزن البيت مبني لأجل العظاءة.

- بطة لا تؤكل في الوقت المناسب.

- لقد.... و ذبح خنزيره.

- لقد.... واستنفد خشبه.[18]

- إن الزوجة التي لا تحسن الكلام هي (في الواقع) أمة.

- إن فمي يجعلني أضارع الرجال.

- إن فمي يجعل لي اعتبارا بين الرجال .[19]

- لأجل أن يشاهد الريف غادر المدينة.-إنني أتجول هنا وهناك، لكنني لا أتعب. إنني أتحرك باستمرار، ولكنني لا أخلد إلى الراحة.[20]

- إن الثعلب البري (الذي يعيش في العالم السفلي) هو الذي لا يأكل العشب، (و) إن الغزالة (التي تحيا) في الريف هي التي لا تشرب الماء.[21]

- لا تأكل الدهن، ولن يظهر الدم في برازك.[22]

- لا ترتكب جريمة، ولن يصل الحزن إلى قلبك.[23]

- لا تقترف شرا، ولن تعرف (حرفيا: تجرب) سوء الحظ المقيم (أو الحزن والأسف المقيم).

- لدغت عقرب رجلا. ماذا أفادت (من ذلك)؟ تسبب واش (من العامة؟) في موت رجل. ماذا كسب (من فعله ؟).[24]

- الشتاء شر الصيف لطيف (؟)[25]

- هل حملت بغير جماع ؟ هل أصابتها السمنة بغير طعام ؟.[26]

- الجماع يدر اللبن[27] . (أي يدر لبن الصدر).

- إذا وضعت الأشياء في المخزن، فسوف يسطو عليه اللصوص[28]. وإذا بذرت، فمن يعطيني ؟

- حفر بئر ألم يكن فيه ماء. دبغ جلدا بغير(.......)

- إن ظلي-الذي يلاحقني-يلاحقه (أحد آخر).[29]

- هل يتقاضى حوض القصب ثمن أقصابه، وهل (يتلقى) المرج ثمن أعشابه ؟.[30]

- القوي ينفق المال (المدفوع أجرا له ؟) على قوته، والضعيف ينفق المال الذي تقاضاه عن أطفاله.[31]

- إن... لطيف، لكن لومي يرون أنه لم يعد صالحا.[32]

- (إنه) لطيف من كل ناحية، وملفوف برباط (أو قماط ؟).[33]

- أتضرب وجه الثور (الذي يدور) بسير من الجلد؟.[34]

- إن ركبي في حركة مستمرة، وأقدامي لا تكل، (ومع ذلك) يلاحقني أحمق بالمتاعب (أو الآلام والأحزان).[35]

- أنا حمار ركوب، (و مع ذلك) فإنني مشدود إلى حمار (حمل)، وأجز عربة، وأتحمل (ضرب ؟) السوط (أو العصا ؟)[*7]

- الجرح بغير طبيب، (مثل) الجوع بغير طعام.

- إنني أعيش في بيت من القار والطوب المحروق، (ومع ذلك) تسقط على رأسي كتلة طين. أوفي ترجمة أخرى: إنني أعيش في بيت من الإسفلت و الطابوق، إلا أن الطين يتساقط على رأسي-انظر ترجمة بفايفر في كتاب بريتشارد، ص 425- وكذلك سفر الجامعة، 9- 12.

- في العام الماضي أكلت ثوما، في هذا العام يحترق جنبي.

- إن حياة الليلة الماضية (هي الحياة نفسها) كل يوم[*8].

- كمثل مقعد شهر «تبيت» (كانون الأول ؟)، الذي تعبده وتضعه بجانبي.

- مثل مقعد رجل إلهه هو شاحان: فأنت تبكيه، وتحرق جلده، وتشعل فيه النار[36].

- حين تكون في النهر، تنبعث الروائح الكريهة من المياه المحيطة بك، حين تكون في مزرعة، يكون بلحك مر الطعم[37].

- احرص على ألا تحمل غصون (الحقل) طلعا سيئا، و(الأفضل) ألا تنبت بذرا.

- هل سيفلح الشعير المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعير المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف ؟[38].

- إن تحتم على أن أموت، فسوف أبذر. وإن قدر لي أن أعيش، فسوف أقتصد[39].

- دفعوني تحت الماء وعرضوا حياتي للخطر. لم أصطد وأضعت ثيابي.

- إن العدو لا ينصرف عن بوابة مدينة أسلحتها غير قوية[40]

- (إنك) مثل فرن قديم، من الصعب الاستعاضة عنك.
- ذهبت ونهبت أرض العدو، (و) جاء العدو ونهب أرضك.
- إن نشر الشعير المجفف في الشمس لا يأتي أبدا بعد الأوان[41]
- أتحاول أن تثني الدائرة؟
- هل تدفع مالا في صيىء خنزير؟
- إنني أفتش عن فلو حمار[42].
- العمر الطويل يجلب لك الإحساس بالرضا، إخفاء شيء (يصيبك بالهم و) الأرق ؟ الثراء-(يكسبك) الاحترام.
- عندما ترتكب جريمة، فإن دجلة يحمل (معه الإثم ؟) وعندما تتغاضى عنها تنبذك الآلهة (حرفيا: السماء)[43].
- لما هربت تصرفت تصرف ثور وحشي. (و) لما قبض عليك، كنت كالكلب الذي يهز ذيله.
- أنت كسيح وعاجز عن القفز فوق قناة (مصرف أو خندق مائي).
- إنك ترفع جبلا، لكنك لا تستطيع أن (تعلق من قصبة)[44].
- النار تهلك النبيل (حرفيا: تتلف الأرستقراطي). (لكن) العامل لا يقول: «أين هو النبيل» ؟[45]
- هنالك رجل يعول زوجة. (و) هنالك رجل يعود ابنا. (أما) الخارج على القانون/(و) الملك (فكلاهما؟) رجل لا يعول نفسه.
- (...) أحيانا يفعل الخير، وأحيانا يقترف الشر.
- بالابتهاج.. .. مع شخص قوي[46] .... لن يعوقك أحد. لا تسارع إلى مأدبة في الحانة، ولن يكبلك قيد.
- ضرب النظار، فاشتدت ذراعاي[47].
- ثور الغريب يتغذى على النباتات، وثورك[48] يرقد في المراعي الخضراء.
- العطاء طبع الملك، وفعل الخير طبع حامل القدح.
- العطاء طبع الملك والإكرام طبع الناظر.
- الصداقة تدوم يوما (واحدا)، و روابط المعاملات تبقى إلى الأبد[49].
- شجار بين الزملاء، وغيبة ونميمة بين الكهان[50].
- من يقيم في مدينة غريبة فهو عبد.
- أنا/أنت لا تحتفظ بحجر رحى.

- إن صنعة الكتابة هي أم الخطباء، و (فن الكتابة) هو أبو العلماء.
- شيء لم يحدث من زمن موغل في القدم: ....
- (إذا كان) الأمي عربة، (فإن) الجاهل هو طريقه[51].
- أيتها العروس لقد... حماتك، والنساء سيفعلن نفس الشيء معك[52].
- قال الثعلب لزوجته: تعالي، هيا نسحق «أوروك» بأسناننا (كما لو كانت) كراثة، هيا نربط «كلاب» على أقدامنا (كما لو كانت) صندلا. و ما كادا يبلغان مسافة تبعد عن المدينة بستمائة «جار»، حتى بدأت الكلاب في ضواحي (أو من حول) المدينة في النباح. وأخذت الفتيات من إماء تومال[53] يصحن (قائلات): (اذهب) إلى بيتك ! اذهب !» وهن يعولن (حول) المدينة[54].
- ليجاز بالإحسان من قدم الإحسان، (و) لينعم «حوما» بفضله على من وعد بالفضل.
- يتلفت طرف الفخار (أو نظرته) صوب المطر. ليت «أنليل» يلقي نظرة على المدينة التي قدرت عليها اللعنة[55].
- هل يستطيع المحاربون الأشداء أن يقاوموا الفيضان ؟ وهل يقدر (الرجال) الأقوياء على تهدئة (غضب) إله النار؟
- إن مشيئة الإله لا يمكن أن تفهم، و طريق الإله لا يمكن أن يعرف. (و) أي شيء عن الإله يستعمي على الكشف[56].
- بالزواج من امرأة مبذرة، وإنجاب ابن مبذر، (جلبت السلوى لقلبي الشقي وأكدتها). إن (وجود) المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين.
- تعثر على شيء، لكنه يضيع (منك). (و) تلقي بشيء بعيدا(عنك)، ولكنه يصان بلا حد.
- هي التي نفذت تعاليم الآلهة بحذافيرها، (و) التي ضاعفت قواعد الملكية إلى الأبد، كيف قابل أنليل
- الإله الأعظم-عملها؟ لقد احتقر مؤسساتها كما لو كانت من القش[57].
- أن تتكلم بوجه يتفجر غضبا، أن تكتئب (وتغتم)، أن تنكفئ على نفسك[58]، ليس هذا كله من الطبيعة البشرية (كما ينبغي لها أن تكون).
- من يواجه محاربين أشداء لديهم هدف واحد؟
- نفذ رغبة الحاضر. افتر(كذبا) على الغائب. إن البشرية...[59].
- الخميرة الأم مرة. كيف تكون الجعة حلوة؟[60].

- الدلو يطفو في النهر[61].

- ما دام لا يملك الشعير الأخضر (أو الطازج ؟)، فدعه يستهلك (ما عنده؟).

- ما دام لا يملك الشعير الأخضر، فدعه يفتر (على الناس كذبا)[62].

- ما دمت تجد وتسعى، فأعط أخاك من الثروة (التي جاءتك) من الإله، لا (....) أختك (.......) عائلتك، (......) معارفك. عندئذ تبقى هذه الثروة معك ولا تتصرف (عنك ؟) إلى مكان آخر.

- اللحم لحم، (و) الدم دم. الغريب غريب، والأجنبي في الحقيقة أجنبي[63].

- إن حمار أنشأن و..... براخشه، وقط ميلوخا وفيل البراري، (هي المخلوقات) التي تلتهم الصفصافة وكأنها كراثة.

- المجراف المثبت في الأرض (مثل) النمس في مدينته.

- قال الرجل «وا أسفاه !» فغرق قاربه. قال «مرحى» فانكسرت دفته. قال: «وا أسفاه !» و«أيارو» فمال قاربه جانبا»[64].

- إنه يأخذ، ويمسك (بما يأخذه) في حضرة الملك،/وهو... لكي... يمسح بالزيت./ومادام الرجل لا يكدح، فلن يحصل على شيء./من (يرضى) أن يعطيه أي شيء/لأجل... ؟/من كان دأبه الانتفاخ غرورا فإنما يعتبر غبارا/من ليس له ملك ولا ملكة./فمن هو سيده ؟/إنه إما أن يكون حيوانا وإما أن يكون شخصا يرقد..../[65].

- بئري لا يتعب (من إعطاء الماء)، (ولكن ؟) عطشي ليس شديدا./ الشبكة مرخية، ولكن القيد ليس مشدودا./شاركت في التجارة ؟ الخسارة لا حد لها./ذهبت فما قيمة هذا؟ أقمت. فما قيمة هذا؟ وقفت. فما قيمة هذا؟ ورجعت. فما قيمة هذا؟[66].

- الفاكهة التي تنضج قبل الأوان (تجلب) الحزن.

- إن قناة الري التي تجري في اتجاه الريح تجلب الماء الوفير[67].

- ... مثل الزيت الجيد الذي يستطعمه الناس (حرفيا: الذي يناسب فم الشعوب).

- إن المعبد الذي بناه «ميسانيبادا»، قد خربه «نانا» الذي انقطعت بذوره (أو اقتلع زرعه ؟)[68].

- إن المثل القديم ينطبق عليه تماما: «الكلبة في بحثها عن الطعام ولدت جروا مسكينا» (أو بطنا من الجراءة الهزيلة؟)[69].

- يقول المثل الشعبي: «عندما يدخل كلب الفخار في التنور فسوف ينبح (صانع) الفخار»[70].

- الرجل الذي أمسك ذيل الأسد سقط في النهر، والذي أمسك ذيل الثعلب هرب[71].

- كما يقول الناس: «الرجل ظل الإله، والعبد ظل الرجل»، لكن الملك مرآة الإله[72].

- أين يهرب الثعلب من حضرة شمش؟[73].

- كالأحمق (......) تؤدي (طقوس) تطهرك بعد (تقديم) الأضحية، وكاد(.....) تركب المزراب بعد سقوط المطر[74].

- عندما يضرب النمل، لا يأخذ الأمر (ببساطة)[75]، وإنما يعض اليد التي ضربته.

الهوامش

(1) يشير النص إلى بعض الممارسات «التبادلية» التي كانت متبعة في الشرق الأدنى القديم ولم يعرف عنها شيء إلا بعد أن أدانتها التوراة في سفر التثنية (الإصحاح الثاني والعشرين، 5) وحرمتها على بني إسرائيل: «لا يكن متاع رجل على امرأة ولا يلبس رجل ثوب امرأة لأن كل من يعمل ذلك مكروه لدى الرب إلهك». ويبدو من بعض الإشارات المتأخرة إلى هذه الممارسات-التي شاعت في سوريا واسيا الصغرى بوجه خاص-أنها كانت تقوم على تبادل الرجال والنساء الأزياء والطباع والحركات فيما يشبه طقسا تمثيليا يقوم على المداعبة والتودد والخلاعة الفاضحة من الطرفين. وهذه الطقوس-التي لم يثبت وجودها في أي مكان ولا في أي عصر من عصور الحضارة العراقية القديمة!-كانت فيما يبدو لونا من ألوان الانحراف والشذوذ التي عرفت عند «الأموريين» (أو العموريين الساميين) الذين وضعوا نهاية السومريين كشخصية عرقية وسياسية ولغوية وإن أخذوا عنهم حضارتهم بصورة كاملة. كما عرفت أمثالها بين الذكور في سدوم وكونثوس وبلغاريا، وبين انساء «اللسبيات» في جزيرة لسبوس من بلاد الإغريق. وهي التي عاشت فيها أول وأعظم شاعرة غنائية في التراث الأدبي الغربي وهي سافو التي اتهمت بالشذوذ نفسه. ومن هنا تأتي قراءة الأستاذ لاندربيرجر لكلمة أموري في النص الأصلي وتفسيره للحكم والأمثال التالية بأنها تجري على صورة حوار بين هذا الرجل وزوجته... (راجع إن شئت كتابي عن سافو شاعرة الحب).

(2)حرفيا: لم يوجد شيء، والمقصود هو الشرك الذي يعد لاصطياد الطيور على هيئة شبكة فيها فخ. وسوف يتردد هذا المثل في تنويعات أخرى، كالصياد الذي يحاول اصطياد السمك بشبكته التي لا تصلح إلا لصيد الطيور.. وكلها تعزف على الوتر نفسه وتؤكد خيبة الإنسان الذي ربما عرف غايته، ولكن لم يعرف الوسيلة المؤدية إليها.

(3) حرفيا: من يرغب في أن يكون زوجي الشهواني. ولا يختلف هذان المثلان إلا في استخدام الكلمة التي تدل على الأنثى أو الذكر كما يمكن أن تطلق على الجنسين. ولا ندري إن كانا قد قيلا على لسان عانس تعبيرا عن أزمة الزواج، أم أطلقهما القائل أو القائلة-اللذان يحتمل انتماؤهما إلى الطبقة الفقيرة المطحونة-ترغيبا في الزواج بوجه عام. ومهما يكن الأمر فمان تركيبة المثلين تذكرنا بهذه السطور من نشيد الإنشاد: «ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة، عيناك حمامتان من تحت نقابك. شعرك كقطيع ماعز رابض على جبل جلعاد. أسنانك كقطيع الجزائر الصادرة من الغسل اللواتي كل واحدة متم وليس فيهن عقيم. شفتاك كسلك من القرمز. وفمك حلو. خدك كفلقة رمانة تحت نقابك. عنقك كبرج داود المبني للأسلحة. ألف مجن علق عليه كلها اتراس الجبابرة. ثدياك كخشفتي ظبية توأمين يرعيان بين السوسن... الخ (الإصحاح الرابع، 1-5).

(4) لير من الفروري أن نفترض وجود تضاد بين البخل في السؤال الأول والثراء في السؤال الثاني، فربما يقصد المثل إلى التوازي والتكامل بينهما، إذ لا يبعد أن يفيض البخيل من عطائه أمام إغراء الجمال الحسي الذي يطغى على هذا أنوع من الأمثال.

(5) حرفيا: إن من تحبه تتحمل نير(ه)، ولعله يذكرنا بكثير فن الأمثال العامية الشائعة في

اللهجات العربية الحديثة مثل (حبيبك يبلع لك الزلط..) والزلط هنا في اللهجة العامية المصرية هو الحصا وقطع الحجارة الصغيرة، وليس هو المال أو قطع النقود كما في اللهجة اليمنية!
(6) بذل الجهد مساو للإخلاص في خدمة الآلهة وطاعتهم، وهذه الخدمة أو الطاعة مساوية للنجاح في الحياة، والعافية في البدن، والوفرة في الرزق والإبناء، وفي هذه الحالة يصبح إلهك هو إلهك، ويكون لك ملاك يحرسك ويحميك، وملك يرضى عليك. ويتكرر هذا المعنى في نص الحوار بين المعذب والصديق أو النص المعروف ب الثيوديسية البابلية»، إذ نجد الصديق الحكيم يقول للمعذب الشقي (السطران 21, 22): «إن من يقوم على خدمة إلهه يكون له ملاك يحميه، والمتضع الذي يخشى آلهته يجمع ثروة طائلة». ونصادف هذا المفهوم نفسه لبذل الجهد والإخلاص في السعي والتدبير في نصوص أكدية أخرى، كما نرى على سبيل المثال في نقش أحد الأختام الأسطوانية التي ترجع للعصر الكشتي: «لقد بذلت جهدي. فلتقبل علي الوفرة في الثروة، والقطعان، والرضا الإلهي-وهي الأمور التي صليت من أجلها لمردوخ. ليكن الرضا الإلهي من نصيبي، ولتظل حياة من ينعم به، (ل. ديلابورت، الأختام الأسطوانية في المكتبة الأهلية بباريس، رقم 297- عن لامبيرت، أدب الحكمة البابلية، ص 231) ولعل النص كله يذكرنا من بعيد بالسطرين اللذين جاءا على لسان الرحمن في حواره مع الشيطان، في المشهد الافتتاحي من فاوست لشاعر الألمان الأكبر جوتة، وهما في تقديري مفتاح هذه القصيدة الدرامية الكبرى: إن الذي يسعى بصدق وإخلاص، هو الذي يمكن أن نكتب له النجاة والخلاص».
(7) يبدو أن القسم الأول من هذا المثل يعبر عن تقرب رجل من إحدى البغايا ودعوته لها للجماع (قارن قول «يهوذا لكنته-زوجة ابنه-ثامار: فمال إليها على الطريق وقال هاتي أدخل عليك. لأنه لم يعلم أنها كنته... الخ-سفر التكوين (38, 16). أما القسم الثاني من العبارة فهو أكثر غموضا. ولعل المقصود به أن رجلا طلب إحدى بغايا المعبد الذي قدم له هبة أو إتاوة فطلبت منه البغي أن يهب الإله تلك التقدمة أجرا لها على الاتصال به.
(8)حرفيا: هيئ نفسك أو تأهب وتزود.
(9) أو أظهره وصقله. ومن الواضح أن المعنى المتضمن في هذبن المثلين هو التزود بالتقوى والصلاح و تقديم فروض الطاعة للآلهة.
(10) راجع المثل السابق المشروح في الهامش رقم 6- ولعل المقصود بالهيبة هو السلطة أو المكانة التي كان يحظى بها هذا الرجل المغضوب عليه من الملك والإله.
(11) هذا المثل يردد الشكوى الأزلية من حظوظ الحكماء والفضلاء إذا قيست بحظوظ الحمقى والأوغاد والجهلاء. ويبدو من متابعة كثير من النصوص الأدبية في الشوق القديم أن رثاء النفس والبكاء عليها هو أحد «الألحان» الأساسية التي لم ينقطع رنينها إلى يومنا الحاضر (راجع على سبيل المثال النص الأدبي الشهير «حوار رجل مع روحه-با-» أو في تسمية أخرى «حديث متعب من الحياة مع روحه» الذي يرجع للأسرة الثانية عشرة في فترة من أحلك فترات التاريخ المصري القديم، تسلم فيها الأشرار مقاليد الحكم والجاه والثراء، وسقط الأبرار في حضيض البؤس والهوان والعناء، فاكتظت القلوب بالجشع، وفقدت الصداقة معناها، وتطاولت الوقاحة على كل قيمة، ونسيت تقاليد الماضي، واختفت الرحمة والتراحم، وأشاح الأخ بوجهه بعيدا عن أخيه، وأصبحت البلاد نهبا للصوص ذلك العصر و أوغاد الذين اخذ شرهم يذرعها طولا وعرضا (راجع الترجمات المختلفة لهذا النص ومن أحدثها ترجمة الأستاذة ميريام ليشتهايم في كتابها عن الأدب المصري القديم، لوس أنجلوس، ص 163-169 وكذلك شكوى «ايب أور»المشهورة لتجد أن شقاء ذي

العقل ونعمى أخي الجهالة-على حد تعبير المتنبي بحيث يرفل الجاهل والأحمق في افخر الشباب، بينما الحكيم لا يجد ما يستر عورته أو يستر رمقه أو يحفظ ماء وجهه..

(12) من الملاحظ أن الأسر هنا-حسب الكلمات السومرية والأكدية الأصلية-ينصرف إلى الأسر بمعناه السحري.

(13) الكلمة الأولى من عندي زيادة في التوضيح..

(14) يتردد المعنى الواضح للأمثال الأخيرة في إحدى رسائل تل المعارضة التي أرسلها بعض ملوك الشرق القديم (من آشوريين وحيثيين وكنعانيين) إلى فرعون مصر، إلى ملك مصر: «إن حقلي يشبه امرأة بلا زوج، إذ يعوزه الزارع الذي يفلحه و واضح أن هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه مباشرة.

(15) يبرز هذا المثل حقيقة الربط العملي أو النفعي بين التعبد للآلهة و طاعة الملوك و بين الكسب الشخصي المترتب عليهما في نظر سكان وادي الرافدين القدماء، كما يؤكد الارتباط المستمر بين الإله والملك-راجع على سبيل المثال السطور الثلاثة تحت رقم 25-28 في اللوح الثاني من النص البابلي المنشور في هذا الكتاب، وهو النص المعروف باسم «لدلول» لآمتدحن رب الحكمة: «ويوم الخشوع للإله صار يوم الفرح لفؤادي، كما كان يوم الاحتفال بموكب الآلهة هو الغنم والفوز لي. الصلاة للملك كانت هي فرحتي، والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد«.

(16) هو أكبر الآلهة و اله السماء-عن آوامر «آنو» كبير مجمع الآلهة راجع على سبيل المثال ملحمة الخلق والتكوين (اينوما اليش) اللوح الرابع، السطر الرابع، وتجدها في ترجمات أجنبية عديدة منها ترجمة ألكزندر هايدل في كتابه عن التكوين البابلي، شيكاغو 1970 كتب فونيكس، وأ. شبايزر (المنشور في كتاب بريتشارد المعروف نصوص الشرق الأدنى القديمة، برينستون، نيوجيرسي، 1969) وكذلك الترجمة العربية للأستاذ فراس السواح في كتابه مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة-سورية وبلاد الرافدين، دمشق، العربي للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، 1987، من ص 55-ص85.

(17) ربما يفهم من هذا المثل أن الجائع لا يتردد عن الاندفاع إلى «القمائن» أو «الأفران» التي كانت تحرق فيها الرقم الطينية وألواح الأجر. ولعل المثل يذكرنا بالقول المأثور عن سيدنا علي بن أبي طالب مع تغيير طفيف لا يمس حكمته الخالدة، إذ لو كان الجوع رجلا لقتلناه أو قتلنا..

(18) من الواضح أ ن الأمثال-وغيرها كثير-يستحيل فهمها، إما لانقطاع النص بسبب انكسار اللوح، أو طمس النفش وتلاشي الكتابة، أو نتيجة الفجوات والثغرات التي لا تكاد تخلو منها الرقم والألواح. ولكننا نحرص على إثباتها-كما ذكرنا في التمهيد-احتراما لهذه النصوص القديمة من ناحية، وانتظارا لما تجيء به الكشوف الأثرية وتطورات البحث العلمي من ناحية أخرى.

(19) يوحي المثلان الأخيران بان المتحدث امرأة. ولو قرانا ما على ضوء المثل السابق عليهما مباشرة لإدراكنا قيمة الكلمة الحلوة الطبية التي ترفع من شأن المرأة في عين الرجل عند أهالي وادي الرافدين القدماء، كما يمكن أن تنفع المرأة العربية الحديثة لو وعت الدرس العظيم.

(20) ربما كان هذا المثل في حقيقته لغزا، وربما كان حله هو الريح أو الزمن أو الموت أو الحياة.؟

(21) ربما يؤكد هذا المثل بطريقة ذكية وغير مباشرة تلك الضروريات لا يستغني عنها الإنسان، إذ لا يستغني الثعلب عن أكل العشب ولا الغزالة عن شرب الماء إلا إذا هبطا للعالم السفلي. ولعله أن يكون تلميحا للحكام بضرورة توفير الشروط المادية لوجود الإنسان قبل مطالبته بأي واجب!.

(22) من هنا تبدأ ترجمة الأمثال المدونة على لوح مكون من ستة أعمدة وجد في مكتبات الملك

الآشوري اشور بانيبال ولم يعثر إلى اليوم على نسخة منه. ويحتمل أن يكون اللوح نفسه نسخة عن لوح أصلي أصابه الفساد في مواضع غير قليلة.

(23) راجع النص السابق «نصح ونذير لأمير، سطر 46 لارتباط الاتهام بالنميمة، وكذلك جلجاميش، اللوح التابع، 1- 4 حيث يبكي جلجاميش موت صديق إنكيدو بكاء مرا ويقول: عندما أموت، ألن أكون مثل إنكيدو، لقد دخل الحزن جوفي.

(24) لعل المقصود هو ناقل السوء الذي يوصف في المثل بأنه من الناس أو بالأحرى من السفلة والرعاع..

(25) المقابلة بين الشتاء والصيف شيء مألوف ومتكرر في كثير من النصوص البابلية (انظر ما سبق أن قلناه عن أدب المناظرة). والترجمة الإنجليزية التي تقول Summer has sense يصعب أداؤها، فقد تكون تعبيرا عن الذكاء أو الإحساس أو اللطف في مقابل الشاء وجهامته..

(26) يختلف العلماء حول هذا المثل، سواء في ترجمته الاكدية أو في اصله السومري. وقد نقله كريمر (في كتابه من ألواح سومر، ص 217 وما بعدها) على هذه الصورة: (آيكون حمل بلا جماع ؟ وهل تحدث سمنة) بلا أكل ؟ ربما يدل المثل على شيء مستحيل، وربما يكون قد أطلق على أولئك الثرثارين الذين يغرقون الناس في التأويلات والشروح والتبريرات الواهية، على الرغم من ظهور الأدلة الواضحة على عكس ما يقولون فهل نفترض أن سكان وادي الرافدين قد عانوا الأمرين من طغيان المذهبية والتعاليم و«الادلجة» الزائفة على بعض الأدعياء مثلما نعاني اليوم ؟

(27) لا ادري مدى صحة هذا المثل من الناحية الطبية. ويبدو أنه يقصد إلى معنى بعيد عن المعنى الحرفي، كان يقول مثلا إن الثمرة لا تطلع بغير حرث، أو أن النجاح نتيجة الجهد والعمل الجمعي، إذ إن لكل معلول علة، ولكل نتيجة سبب. راجع كذلك سفر عاموس: هل يسير اثنان معا إن لم يتواعدا... الخ (الإصحاح 3 ,3- 6).

(28) حرفيا: فسوف أسرق. و واضح أن المثل يعبر عن حيرة الإنسان بين التقتير والنذير، وسيأتي هذا المعنى بصورة أروع و أدل على موقف الإنسان من التدبير و التبديد و ضياعه بينهما في المثل التالي: إن تحتم على أن أموت، فسوف أبذر وإن قدر لي أن أعش، فسوف أقتصد. (قارن إنجيل متى: فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بما لنفسه، يكفي اليوم شره... الإصحاح6 ,34).

(29) ربما كان المعنى إن الإنسان لا ينجو أبدا من رقابة الآخرين، أو أن المضطهد من ورائه على الدوام مضطهد أعلى منه. ولعل القائل فرد عاجز من غمار الناس يعزي نفسه عن الظلم الذي وقع عليه.. وما أشبه الليلة بالبارحة.

(30) ربما كان هذا المثل أيضا نوعا من العزاء لمن يجد ويعمل فلا يلقى تقديرا ولا جزاء على عمله، بل ربما لا يلقى إلا الغدر والخسة. ولكن هل يجوز أن نستخلص منه قاعدة «كانطية» عن أداء الواجب للواجب في ذاته ؟ أو عن عمل الخير و«رميه في البحر» كما يقول المثل الفلاحي؟! أو عن عمل الخير في كل الظروف والأحوال كما يقول الحديث النبوي الشريف ؟ (افعل الخير في أهله وفي غير أهله، فإن صادف أهله، فهم أهله، وإن لم يصادف أهله، فأنت أهله..).

(31) يبدو أن بيع الأطفال اتقاء لشر الجوع كان أمرا معروفا في العراق القديم كما كان مألوفا في الصين إلى ما قبل الثورة الشيوعية. ويصور المثل الفرق الهائل بين الأقوياء والضعفاء أو-كما نقول اليوم-بين طبقة المستغلين وطبقة المستغلين.

(32) من الواضح أن المتكلم بغي تقدم بها العمر وتدافع عن قدرتها على الاستمرار في ممارسة حرفتها. ويترجم الأستاذ جاكوبسين الأصل السومري على هذه الصورة: «إن فرجي لطيف، (غير

أن) من قومي من يقول لي: «لقد راحت عليك».
(33) يرى الأستاذ جاكوبسين أن هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه، وبهذا يكون الرباط نوعا من الأربطة الصحية التي تستعملها النساء في حالات خاصة. أما الأستاذ «مايسر« فيرى أن المثل يشير إلى الوجاهة المترتبة على ارتداء الثياب الفاخرة.
(34) حرفيا: وجه ثور متحرك، ولعل المقصود وجه ثور مقبل عليك. أما الكلمة الأصلية التي ترجمت بالسير الجلدي (وهي أبو UPPU) فيتفق بعض الباحثين على أنها تعني السير الجلدي الذي يرفع به مزلاج الباب لكي يفتح، وهو لا يزال مستعملا في بعض الدور الريفية في مصر ويسمى «بالسقاطة«. ولعل هذا المثل أن يكون قريبا في معناه من المثل الشائع: لا تنخس جوادا حرا (بمهماز).
(35) ربما جاء هذا المثل على لسان عبد أو عامل أرهقته السخرة، وربما قيل على لسان أحد الحيوانات التي تستخدم للركوب والحمل (كما في المثل التالي مباشرة). ولعل الحكمة الكافة وراءه أن الضعيف لا يذله إلا ضعيف مثله، وأن المضطهدين والمستذلين-في المجتمع المتخلف القائم على الظلم الاجتماعي-يتسلط بعضهم على بعض بالاضطهاد والإذلال، بدلا من الاتجاه إلى الظالم الحقيقي والاتحاد في وجهه. ومع ذلك فإن هذه فروض وتخمينات ينبغي الحذر في كل الأحوال من المبالغة فيها وإسقاط همومنا ومشاكلنا-التي تولدت عن ظروف وأسباب مختلفة-على شعوب انقرضت ويصعب علينا اليوم أن نجرب تجربتها أو نفكر تفكيرها.... (وإن كان من الطبيعي أن نقرأ الحاضر في الماضي، كما سبق القول في التمهيد العام لهذا الكتاب، وفي مواضع أخرى فه..) قارن سفر الجامعة: «قعدت ورأيت تحت الشمس أن السعي ليس للخفيف ولا الحرب للأقوياء ولا الخبز للحكماء ولا الغنى للفهماء و لا النعمة لذوي المعرفة...» (الإصحاح 9- 11) وكذلك الهامش السابق تحت رقم 11.
(*7) وفي ترجمة أخرى لهذا المثل الصعب: ألست جوادا أصيلا (أو مطهما)؟ ومع ذلك فأنا مشدود إلى بغل، وأجبر على جر عربة محملة بالقصاب من ترجمة الأستاذ بفايفر في كتاب بريتشارد، ص25
(*8) قارن سفر الجامعة: ما كان فهو ما يكون... ، ما كان فهو من القدم هو (1-9 ,10 , 3-15)
(36) يغيب عني معنى هذين المثلين تماما.. وشاحان أو شاكان هو إله البادية والحيوانات البرية.
(37) لعل هذا المثل لغز يصعب علينا حله.. ومع ذلك فقد تساعد ترجمة كريمر للأصل السومري على أن نستشف هذا المغزى الذي يبين رأي السومريين في الفاشلين ويكشف عن تشاؤمهم من نحسهم: «لو وضعت في الماء لفسد الماء، ولو وضعت في البستان لبدأت ثماره تفسد...» وربما كان المقصود هو المنحوس لسوء بخته، أو هو الذي يجلس النحس على غيره بنظرة من عيه الشريرة الحاسدة.
(38) يعبر هذا المثل عن القلق والحيرة التي لا تنفك تشعر بها إزاء كل عمل نقوم به: هل ينجح لو بكرنا فيه ؟ أم يستحسن أن نتأنى؟-وفي تقديري أنه لا يعبر عن التردد أو العجز عن الاختيار بقدر ما يعكس شعور الإنسان بالارتباك إزاء طبيعة متقلبة المزاج.. وربما يعكس أيضا الحكمة من الحكمة.. (قارن سفر الجامعة؟ 1-15 , 3-11 , 7-13-14).
(39) يترجم الأستاذ كريمر الأصل السومري على النحو التالي: كتب علينا الموت فلننفق، و مادمنا نعيش عمرا طويلا فلنقتصد. والظاهر أن المثل يعكس قلق صاحبه في مواجهة الضائقة الاقتصادية والاضطراب الاجتماعي وسائر المحن والنكبات التي مازالت تواجهنا مثله.. وقد جاء المثل في

ترجمة الأستاذ بفايفر على النحو التالي: «سوف يموت سريعا (ولهذا يقول:) لآكلين ما عندي ! وسوف يتحسن قريبا (ولهذا يقول:) فلأقتصد!» (راجع كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص 425).
(40) هذه هي ترجمة هذا المثل السديد عن الأصل السومري: الدولة الضعيفة في العدة والسلاح لا يمكنها أن تطرد العدو من أبوابها.. وكم نحن في حاجة اليوم للاعتبار به.. (على الرغم من أن المثل نفسه يتذرع به العدوانيون على الدوام لإسكات المسالمين ومحبي السلام الذين يعبر عنهم مثل تال).
(41) كان من عادة البابليين عند تخمير الجعة أن ينقعوا الشعير في الماء ليختمر، ثم ينشروه في الشمس أو يحمصوه في الفرن. والواقع أن نشره في الشمس لا يكون له داع بعد تجفيفه أو تحميصه. ولكن ربما كان هذا بالذات هو مغزى المثل. ومما يذكر أن هذه العملية نفسها قد تحولت في العصر الآشوري المتأخر إلى تشبيه مجازي ورد في النقوش الملكية عن قتلى الأعداء الذين كانوا يذبحون و ترقد جثثهم على الأرض كالشعير المنشور في الشمس»
(42) ربما كان المثل الأخير والمثل السابق عن ثني الدائرة تعبيرا عن عبث أي محاولة مع المستحيل.. إذ لا ينجب الحمار فلوا (مهرا) ولا طائل من وراء ثب الدائرة.
(43) كان لمياه الأنهار شان كبير في طقوس التطهر عند سكان وادي الرافدين القدماء، كما توحي بذلك العبارة الأولى من هذا المثل. وللعبارة الثانية ترجمة أخرى تضع «المطر» في موضع الآلهة أو السماء. غير أن من الصعب أن نتصور شكوى السومريين من انقطاع المطر في جنوب العراق، على العكس من المناطق الشمالية في العراق وسوريا وفلسطين التي عانت دائما من الجفاف.
(44) ربما يشير هذا المثل إلى قدرة القادرين على إتيان المستحيل، وعجزهم أمام صغائر الأمور، وربما ينطوي على السخرية ممن يقوم بالمعجزات (كرفع الجبل ؟) وهو نحيل ضئيل لا تتحمله قصبة.. ولعله يقترب من المثل العامي المعروف: يضع سره في أضعف خلقه !
(45) يمكن هنا ملاحظة الصراع أو التمييز الطبقي الذي يبدو أن سكان بلاد الرافدين القدماء كانوا على وعي به، كما تشهد على ذلك نصوص أخرى مثل العبارات المشهورة في حوار السيد والعبد حيث يقول الأخير لسيده: انظر إلى جماجم الأعلين والأدنين. هل تتبين من كان المحسن فيهم ومن المسيء ؟ (77- 78). وثمة ترجمة أخرى (يقترحها الأستاذ فالكينشتاين) على هذه الصورة: «النار تتلف النبيل (الأرستقراطي) ليس هذا هو الذي يقوله العامل (المأجور)، و(إنما) يقول: أين هو النبيل (الأرستقراطي)؟.
(46) حرفيا: مع شخص صلب لا يلين، . وربما كان المقصود أن يحرص الرجل العادي على أن يكون له «ظهر» يحميه، حتى حين تنازعه الرغبة في أن يسعد أو يبتهج قليلا كي يتخفف من عبء الظلم الأزلي.
(47) المقصود بالنظار الذين ضربوا أو اضطهدوا هم المشرفون على المزارع والضياع، أما اشتدت ذراعاي فهي تصرف في الترجمة الحرفية التالية: وأنا ذراعاي أصبحتا مفتولتي العضلات. و واضح أن المثل يذكرنا بالمثل الشعبي المعروف: «غاب القط، العب يا فار»!.
(48) حرفيا: والثور الذي يملكه شخص ما.. و ربما ينطوي المثل على الشكوى أو السخرية من ظلم المستغلين وترف المتجبرين.. قارن كذلك المثل الإيطالي: إذا ذهبت إلى بلد آخر، وجدت عادات أخرى.
(49) ربما تأتي أهمية هذا المثل من تأكيد الروابط والعلاقات القائمة على المصالح والمعاملات التجارية والعملية. وقد أورد الأستاذ كريمر مثلا آخر لعله أن يكون ترجمة أخرى للأصل السومري:

تدوم الصداقة يوما، ولكن القرابة باقية إلى الأبد.
(50) الكهان أو علية رجال الدين، وفي إحدى نسخ الأصل السومري: بين الأخوة الكبار.
(51) ما بين القوسين اجتهاد من عندي، كما أن الكلمة الأصلية للأمي هي «غير المتعلم !، ولعل المثل يتضمن التحذير من أن يتولى المتعوس« شؤون خائب الرجا، أو من أن يقود الأعمى أعمى مثله فيهلك كلاهما (انظر لوحة بروجيل المشهورة عن العميان والتعليق عليها في كتابي قصيدة وصورة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 119، نوفمبر 1987، ص 134-142).
(52) هل نعد هذا المثل تحذيرا من سوء معاملة زوجة الابن لحماتها، على العكس من الشكوى المعروفة من الحماة في البلاد العربية؟ !
(53) هو مزار الآلهة تنليل-زوجة الإله أنليل في مدينة نيبور (نفر) السومرية. وكلاب حي من أحياء أوروك (أو حارة من حواريها) أو بالقرب منها. وكثيرا ما تذكو كلاب كلما ذكرت أوروك (الوركاء)..
(54) هذا المثل، الذي يتخذ صورة حكاية على لسان الثعلب، من ترجمة الأستاذ جوردون عن السومرية. و ربما كان السر في جماله وطرافته أنه يتصل من ناحية اتصالا وثيقا بحكاية الثعلب التي سبق ذكرها وبادعاءاته الضخمة، كما يفضح كذب الكذابين وادعاء المدعين الذين يبدو أن الشكوى منهم أقدم بكثير مما نظن..
(55) يلاحظ أن النسخ السومرية الأخرى من مثل هذا المثل (وهي نحو ست نسخ) تختلف عن هذه الصيغة من جهة الاسم الذي يطلق على الحرفي، فهو تارة فلاح، وأخرى راع، وثالثة صانع فخار.
(56) يمس هذا المثل لب الحكمة الدينية البابلية التي توصل إليها سكان وادي الرافدين منذ أقدم العصور، ورسا على شاطئها حكماؤهم المتمردون عن يأس أو تسليم (راجع الثيوديسية البابلية أو الحوار بين المعذب وصديقه الحكيم، وانظر كذلك السطور الثلاثة من 36- 38 من اللوح الثاني من «أيوب البابلي» أو النص المعروف بلدلول «لأمتدحن رب الحكمة»: من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟ ومن يدرك خطة الآلهة (التي تحيا) في العالم السفلي ؟ وأين تعلم (البشر) الفانون طريق الإله ؟»..
(57) ربما قيل هذا المثل بعد تدمير إحدى المدن السومرية-مثل أور أو نفر-تدميرا تاما، وهو يذكرنا على كل حال بالتراتيل المأثورة عنهم في بكاء المدن. (راجع كتاب ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، تأليف هـ. فرانكفورت وزملائه، بغداد، دار مكتبة الحياة، 1965، ص 231-234) أما عن مضاعفة قواعد الملكية فربما تكون تعبيرا عن تدعيم قواعد الملك بالأحكام والقوانين التي تكفل رعاية مصالح الناس وتردع المعتدين والمجرمين... الخ. راجع أيضا ما سبق قوله في «التمهيد» من أدب بكاء المدن عند السومريين. ،
(58) حرفيا: أن تركز انتباهك على نفسك، وفي الأصل السومري: وجه غاضب يتحدث، شخص مكتئب، الوجه متجه إلى الداخل..
(59) من الواضح أن هذا المثل-الذي لم يصلنا للأسف كاملا-مع المثل الذي سبق التعليق عليه، يعالجان مفهوم الإنسانية الصحيحة كما تصورها السومريون وحذروا في نصوص كثيرة من تشويهها والانحراف عن طبيعتها الحقة وجوهرها الأصيل.
(60) ربما نلمح هنا إشارة إلى أن الفرع من الأصل، أو كما يقول الملك على لسان الفلاحين: دور على الأصل.
(61) أي أن الفارغ والتافه هو الظاهر على السطح والمرتفع الصوت. ولعل المثل يذكرنا بالمثل الشعبي «كالطبلة صوتها عال وجوفها خال« .. (فتأمل.. وتذكر غابة الطبول الجوفاء التي نتلظى

في جحيمها...)
(62) المعنى غامض، وأحسب أنه قريب من المثل الشعبي المصري (أقرع و نزهي)، فالمعدم يتمتع على الدوام بحرية الخروج على قواعد السلوك وقوانين الخلق والضمير.
(63) من الواضح أن المثل قريب من المثل الشعبي: «الدم لا يصبح ماء»، ومن المثل السومري: «الصداقة تدوم يوما، ولكن القرابة باقية إلى الأبد، ومن قول أبي مالك بن يربعل لاخوة أمه: «أيما هو خير لكم. أن يتسلط عليكم سبعون رجلا جميع بني يربعل أم أن يتسلط عليكم رجل واحد. واذكروا أني أنا عظمكم و لحمكم... الخ. (القضاة، الإصحاح التاسع، 2) و أنشأن المذكور في المثال التالي هو حي من أحياء عيلام، وبراخشة حي أو ضاحية على حدود إيران، وميلوخا بلد لم يحدد بعد على السواحل الشرقية للجزيرة العربية.
(64) ربما كان المقصود أنه رسا على الشاطئ. ولعل هذا المثل-الذي وجد مدونا بالسومرية والاكدية على أحد ألواح التدريب على الكتابة من العهد البابلي القديم-لعله يعبر عن حيرة الكادحين بين التفاؤل والتشاؤم أمام تقلبات الطبيعة وأهوائها المفاجئة في العراق القديم. قارن المثل الذي سبق ذكره: «هل سيفلح الشعير المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعير المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف ؟»، وكذلك التعليق عليه.
(65) هذه حكم بابلية أو أكدية خالصة. والواقع أن ثمة شواهد عديدة تدل على وجود حكم وأمثال بابلية تسرب بعضها إلى نصوص مختلفة من الأدب البابلي (على نحو ما أشرنا في التعليقات إلى بعض هذه الأمثال التي استشهد بها الكتبة والحكماء البابليون في حوار السيد والعبد، والحوار بين المعذب والصديق، وأيوب البابلي، وغيرها من النصوص والرسائل الملكية. ولا شك أن البابليين قد تداولوا الحكم و الأمثال بطريقة شفاهية لمئات من السنين، إذ لا يمكننا أن نتصور شعبا لا تجري الأمثال على لسانه.. لكن المشكلة أن البابليين والآشوريين لم يجعلوا من المثل الشعبي جنسا أدبيا مستقلا كما فعل السومريون، و ربما يرجع السبب في ذلك إلى أن علماء العصر الكشي المتأخر-الذي جاءتنا منه معظم النصوص الأدبية البابلية-كانوا ينظرون فيما يبدو بازدراء شديد إلى الأدب الشعبي الشائع بين العامة، كما كان لهم رصيدهم الأدبي المأثور من هذا الأدب في نصوصه السومرية التي استغنوا بها عن الأدب الشفاهي. ولم تكشف الحفريات والبحوث الأثرية إلا عن «شذرة» من لوح يرجع للعهد البابلي القديم، بجانب كسرتين عثر عليهما في عاصمة الحيثيين القديمة «بوغاز كوي» و وجد على إحداهما ترجمة حيثية لبعض النصوص المنقوشة عليها. والشيء الغريب أن مكتبات العصور المتأخرة-مثل مكتبة اشور بانيبال الشهيرة في خرائب نينوى-لم تجد حتى اليوم بلوح واحد عليه حكم بابلية، باستثناء لوح من ألواح التدريب على الكتابة مع مواد مختلطة مما بتدرب المبتدئون على نسخه، وكسرة عثر عليها في المدينة السومرية القديمة «نفر» (نيبور) يرجح أنها ترجع للعصر البابلي القديم أو أن تكون نسخة نقلت في العصر الكشي عن نص بابلي قديم، وقد وجدت عليها الحكم والأمثال النى تجدها في المتن.. (راجع سفر الأمثال 10-4 ,12-11 , 13-4) و قارن المثل الإنجليزي لا مكاسب دون متاعب، بالمثل المذكور: مادام الرجل لا يكدح، فلن يحصل على شيء.
(66) هذه الأمثال والحكم وجدت على لوح مدون باللغة الأكدية-و يبدو أنه نسخة من مجموعات من الحكم والأمثال البابلية التي لم يصل إلينا سواها-وقد عثر عليه في خرائب العاصمة الحيثية القديمة بوغاز كوي، ويحتمل أن يرجع تاريخه إلى نحو سنة 1300 قبل الميلاد. وربما تذكرنا السطور الأخيرة بذلك القول السائر الذي اقتبسه إيزوبوس في خرافاته المشهورة على لسان

الحيوان عن الفيل الذي وقفت على ظهره بعوضة ظنت نفسها ذات أهمية (راجع هذا النص مع الأقوال السائرة وقارن رد الفيل على البعوضة...) والمثل الأول عن البشر أو مستودع المياه يذكرنا بالمثل السائر الذي يفيد أننا لا نقدر قيمة الماء حتى يجف النبع. أما المثل التالي فقارن سفر عاموس: «كما إذا هرب إنسان من أمام الأسد فصادفه الدب أو دخل البيت ووضع يده على الحائط فلدغته الحية (الإصحاح 5- 19) وكذلك المثل السائر: من المقلاة إلى النار. وأما المثل البابلي عن الفاكهة التي تنضج قبل الأوان فتجلب الحزن، فقارن بينه وبين المثل السائر الذي يقول إن ما ينضج سريعا يفسد (أو يتعفن سريعا).

(67) هذان المثلان عن اللوح المذكور في التعليق السابق، وهو اللوح الذي دونا عليه بالأكدية والحيثية.

(68) هذا المثل الأخير مع السابق عليه وجدا على اللوح البابلي المخصص للتدريب على الكتابة والمذكور في تعليق سابق.

(69) هذا المثل مع الأمثلة التالية مأخوذ من بعض رسائل الملوك الآشوريين التي اقتبسته. وهو مأخوذ من رسالة بعث بها الملك الآشوري شمش-أدو (حكم نحو سنة 1700 قبل الميلاد) إلى ابنه يسمح-أدو حاكم مدينة ماري، وهو ينطوي على سخرية الأب من ولده الذي عجز عن الصمود في وجه عدوه وراح يبدد طاقته في مناورات عقيمة لا تغني عن المواجهة. فكان في رأي الملك كالكلبة التي أخذت تجري هنا وهناك بحثا عن الطعام لكي تعجل بالتخلص من حملها، وكانت النتيجة أن أخرجت للحياة مخلوقات هزيلة بائسة.

(70) ورد هذا المثل في بداية رسالة وجهها الملك الآشوري أسرحدون (680-669 ق. م) إلى بعض البابليين الذين تمردوا على الحكام الموالين له و بعثوا يشكونهم إليه. و يحتمل أن يكون الملك قد ضرب لهم هذا المثل ليقول لهم إنهم كان من الممكن أن يتعرضوا لعقاب أشد، وأنهم في وضع لا يسمح لهم بالشكوى من عماله الموثوق بهم، شأنهم في هذا شان كلب صانع الفخار إذا دخل الفرن أو التنور فلن يكون في وضع يسمح له بان ينبح سيده.. والمثل نفسه موجود في الصيغة السريانية من حكم أحيقار (كاتب الملك الآشوري سنحاريب 754-681 ق. م) الذي غدر به ولده، حيث يقول هذا الحكيم لابنه: يا بني، لقد كنت عندي كالكلب الذي شعر بالبرد فذهب إلى بيت الفخار ليتدفأ، وعندما أحس بالدفء بدأ ينبحهم (أي عائلة سيده) فطردوه وضربوه حتى لا يعضهم أ. وقد جاءت العبارة في الترجمة العربية عن النص السرياني على هذه الصورة: كنت لي يا بني كالكلب الذي دخل إلى فرن الخزافين ليتدفأ، وبعد أن دفئ نهض لينبح على الخزافين.. (راجع كتاب أحيقار الحكيم، بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية، 1976، ص 132 والنص من تحقيق المطران غريغوريوس بولس بهنام الذي قدم له وعلق عليه.

(71) المعنى غامض، ولا ندري إن كان في الحقيقة مثلا، و ربما قيل على كل حال لتحذير الضعيف من بطش القوي وسلطته و تسلطه.

(72) ورد هذا المثل في رسالة وجهها أحد الكتبة إلى ملك آشوري يرجح أن يكون هو أسرحدون (680-669 ق. م) ولا ندري إن كانت العبارة الأخيرة جزءا من المثل أم إضافة من الكاتب المتملق لملكه وسيده.. وجدير بالذكر أن الكلمتين الأصليتين المستخدمتين في النص للدلالة على المرأة تعنيان «النحاس العاكس».

(73) يبدو أن هذا المثل قد قيل على لسان أعداء الملك الآشوري اسرحدون إقرارا منهم بأنهم لن يستطيعوا الهرب من عقابه. ولعله يشير ضمنا إلى حكاية كانت معروفة ومتداولة عن الثعلب

لوحات تاريخية
وخرائط

"لوحة تاريخية لأهم معلم التطور السياسي والأدبي في بلاد البهرين"

قبل الميلاد	الأحداث السياسية	التطورات الأدبية
نحو عام:		
3200	-استيطان السومريين لجنوب أرض النهرين	
2900		-اختراع الكتابة على الألواح الطينية للأغراض التجارية.
2400-2500	- العصر السومري القديم	-الآثار الأولى للأدب السومري
2154-2334	-العصر الأكادي القديم	-كتابة الأكدية "السامية" القديمة بالخط السومري (المسماري)
2100	-غزو الكوتيين	
2004-2112	-سلالة "أور" الثالثة	-"النهضة" السومرية وتدوين عدد كبير من النصوص الأدبية
1736-2112	-عصر سلالتي إيسين (1794-2017) ولارسا (1763-2025)	
	-الأموريون يقيمون في جنوب أرض النهرين	
1894	-العصر البابلي القديم	-نسخ معظم الأدب السومري المعروف ودوّن في هذا العصر.
1595	(سلالة بابل الأولى)	-تطور الأدب البابلي (باللغة الأكدية)وانتشاره.
	الكاشيون في أرض النهرين	
	العصر الكاشي	
1400-1570	-الميتانيون في سوريا وشمال وادي الرافدين	- تحقيق النصوص القديمة ونشرها، إعداد ترجمات بابلية للنصوص السومرية وتدوينها في كثير من الأحيان مع النصوص الأصلية-كتابة عدد كبير من النصوص البابلية بالإضافة إلى كتابة نصوص عديدة باللغتين السومرية والأكديةالبابلية-العثور على نصوص بابلية في عاصمة الحيثيين "بو غاز كوي" ترجع إلى نحو سنة 1300ق.م
1157-1300	-الإمبراطورية الحيثية في آسيا الصغرى	

تابع "لوحة تاريخية لأهم معالم التطور السياسي والأدبي في بلاد النهرين"

قبل الميلاد	الأحداث السياسية	التطورات الأدبية
1027-1158	-السلالة الثانية في إيسين	
	-بداية ازدهار الدولة الآشورية	-نسخ نصوص بابلية في العصر الآشوري الوسيط (نحو 1100 ق.م)
1000	عصر الانهيار في جنوب وادي الرافدين.	-توحيد مجمع اللآلهة البابلية في الإله "مردوخ" وتأثير هذا في كثير من
900	الآراميون يقيمون في الجنوب.	النصوص الأدبية والدينية
800	ازدهار الإمبراطورية الآشورية وقوتها.	
700		
539-625	الإمبراطورية البابليةالمتأخرة (الكلدانيون)	-استنساخ النصوص التقليدية [مكتبة الملك الآشوري
		-قلة المؤلفات الأدبية الأصلية آشور بانيبال نحو
331-538	العصر الفارسي (حكم الأخمينيين)	سنة 650]
125-311	العصر السلوقي (خلفاء الإسكندر الأكبر)	-نسخ من النصوص التقليدية من أورك "الوركاء" وبابل.
		-انعدام المؤلفات الجديدة.
250 ق.م	العصر البارثي (عصر الفرثيين)	-آخر الألواح المدونة بالخط المسماري.
إلى122 ب.م		

عن كتاب لامبيرت، أدب الحكمة البابلية، مع تعديلات عن كتاب جوان أوتس، بابل. لندن، ثيمس وهدسون، 1979، ص199-202)

«لوحات تاريخية»

(لوحة بأهم أسماء الحكام والملوك والدول والسلالات الواردة بالكتاب)(*)

1- سلالة أكد (2334-2154 ق.م)

- سرجون (الأول أو العظيم) 2334-2279 ق.م

- نارام-سين (حفيده)2254-2218 ق.م 2

2- سلالة أور الثالثة (2112-2024 ق. م)

- أورنا مو (2112-2095)-شولجي (ابنه (2094-2047)

- أمار-سوين (2046-2038)

- شو-سين (2037-2029)

- أبي-سين (2028-2004)

3- سلالة إيسين (بحريات) الأولى (2017-1794 ق. م)

- ليبيت عشتار (1934-1924 ق. م)

4- سلالة لارسا(سنكرة)(2025-1763 ق. م)

5- سلالة بابل الأولى (1894-1595 ق. م)

- سين موبلييت (1812-1793)

- حمورابي (1792-1750)

6- سلالة الساحل الأولى (؟)

7- السلالة الكشية(من نحو 1570-1157 ق.م) 8

8- سلالة إيسين الثانية (1158-1027 ق. م)

- نبوخذ نصر الأول (1126-1105) الرابع في قائمة ملوكها.

(*) مأخوذة عن اللوحة التاريخية التي أعدها الأستاذ ج.أ. برينكمان ونشرت في ملحق كتاب الأستاذ ليو أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو مطبعة جامعة شيكاغو، الطبعة الثالثة،1968. ويبدأ التاريخ بين القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ليصل إلى القرن السابع بعد الميلاد، ومعلوم أن تواريخ الحضارات القديمة كلها تقريبية وعرضة للتعديل تبعا للكشوف المستجدة، وذلك باستثناء الفترة السابقة على منتصف الألف الثاني ق. م، وربما يكون بعض ما تلاها قد تغير. وقد أفدت من كتاب جوان أوتس السابق الذكر في تعديل بعض التواريخ الواردة في لوحة برينكمان.

9- سلالة الساحل الثانية (1026-1006 ق. م)

10- سلالة بازي (1005- 986 ق. م)

11- السلالة العيلامية (985-980 ق. م)

12- سلالة غير مؤكدة (979-732 ق. م)

13- سلالة بابل التاسعة (731-626 ق. م)

- تيجلات-بيلسفير (وهو نفسه الملك الآشوري تيجلات بيلسير الثالث) 728-727 ق. م

- شلمنصر-أولولاجو (وهو نفسه الملك الآشوري شلمنصر الخامس) 726-722.

- ميروداخ-بالادين الثاني (721-710).

- سرجون الثاني (709-705).

- سيناحريب (704-703) وهو الملك السادس

- سينحاريب (688-681) وهو الملك الثالث عشر

- أسرحدون (680-669) وهو الملك الرابع عشر

14- السلالة الكلدانية (625- 539 ق. م)

وهي السنة التي سقطت فيها بابل على يد قورش (كيروس الثاني)

- نبوبلصر(625-605)

- نبوخذ نصر الثاني (604-562)

- نابونيدوس أو (نبونيدبلشاصر) (555- 539) آخر ملوك العهد البابلي الأخير (السلالة الكلدانية).

15- الحكام الفارسيون (الأخيمينيون) (538- 331 ق. م)

- قورش الثاني (كيروس) (538-530)

- قمبيز الثاني (529-522)

- نبوخذ نصر الثالث (522)

-نبوخذ نصر الرابع (521)

- داريوس الأول (521-486)

- كسير كسيس الأول (485-465)

- داريوس الثاني (423-405)

- داريوس الثالث (335-331)

16- الحكام المقدونيون (330-307 ق. م)
الإسكندر (الثالث) الأكبر (330-323)
فيليب أريداوس (323-316)
الإسكندر الرابع (316- 307؟)
17- الدولة السلوقية (311-96 ق. م)
وتبدأ من غزو سيلويقوس الأول نيقاتور لبابل سنة 312 ق. م
18- الدولة الأرزاسية (الأرشاقية أو الفرثية)
(ويبدأ عهدها من سنة 250 ق.م حتى سنة 248 ب. م)
ميتراداتيس الثاني (نحو 122)
19- الدولة الساسانية (224 ب.م-651 ب. م)
أهم ملوك الدولة الآشورية (1915-609 ق. م)
- إيلوشوما (1915- 1890 ق.م)
- شمش أداد الاول (1813-1781 ق. م) وكان معاصرا لحمورابي
- اشمه-داجان الأول (1780-1741 ق. م)
- آشور-أبلط الأول (1365-1330 ق. م)
أ- عصر الملوك الأولين (1418-1115ق. م):
- شلمنصر الأول (1274-1245 ق. م)
- توكولتي نينورتا الأول (1244-1208 ق. م)
ب- عصر الدولة الآشورية الكبرى الأولى (1115-911 ق. م):
وأشهر ملوكها.
- تيجلات بيلصر (فلاصر) الأول (1115-1077 ق. م)
- آشور ناصر بال الأول (1050-1032 ق. م)
- شلمنصر الثاني (1031-1020 ق. م)
جـ- عصر الدولة الآشورية (911-745 ق. م)
ومن أشهر ملوكها:
1- أداد نيراري الثاني (911-891 ق. م)
2- توكولتا نينرتا الثاني (890-884 ق. م)
3- اشور ناصر بال الثالث (885-860 ق. م)
4- شلمنصر الثالث (858-824 ق. م)

د- عصر الدولة الآشورية الكبرى الثالثة (نحو745–608 ق. م)

وأشهر ملوكها:

1- تيجلات بلصر الثالث (1744-727 ق. م)

2- شلمنصر الخامس (726-722 ق. م)

3- سرجون الثاني (722-705 ق. م)

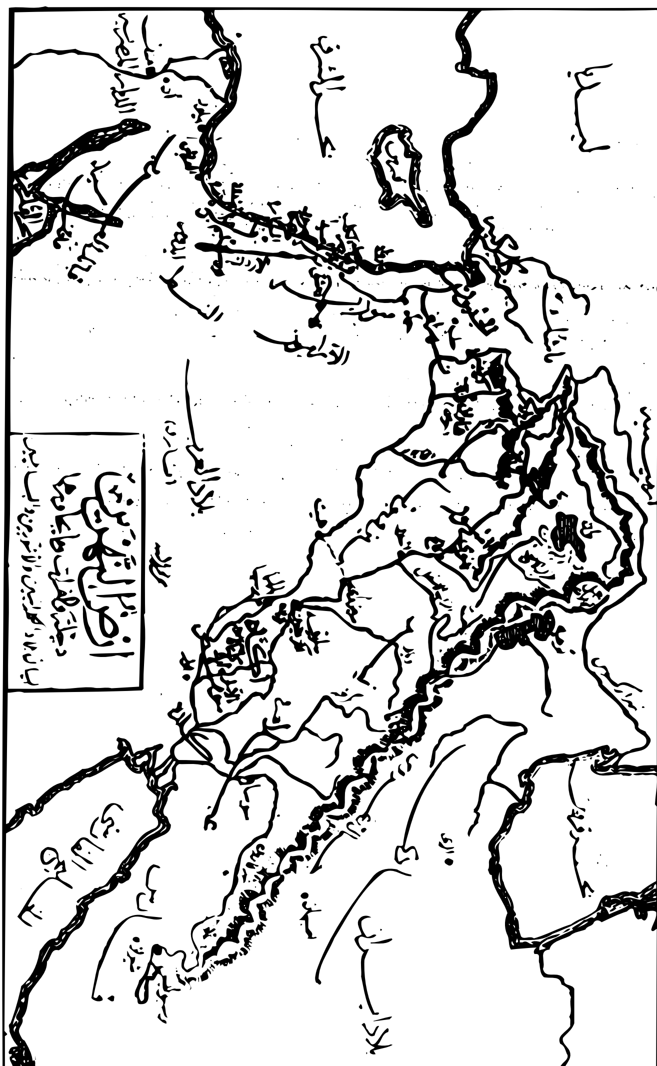
4- سنحاريب (704- 681 ق. م)

5- أسرحدون (680-669 ق. م)

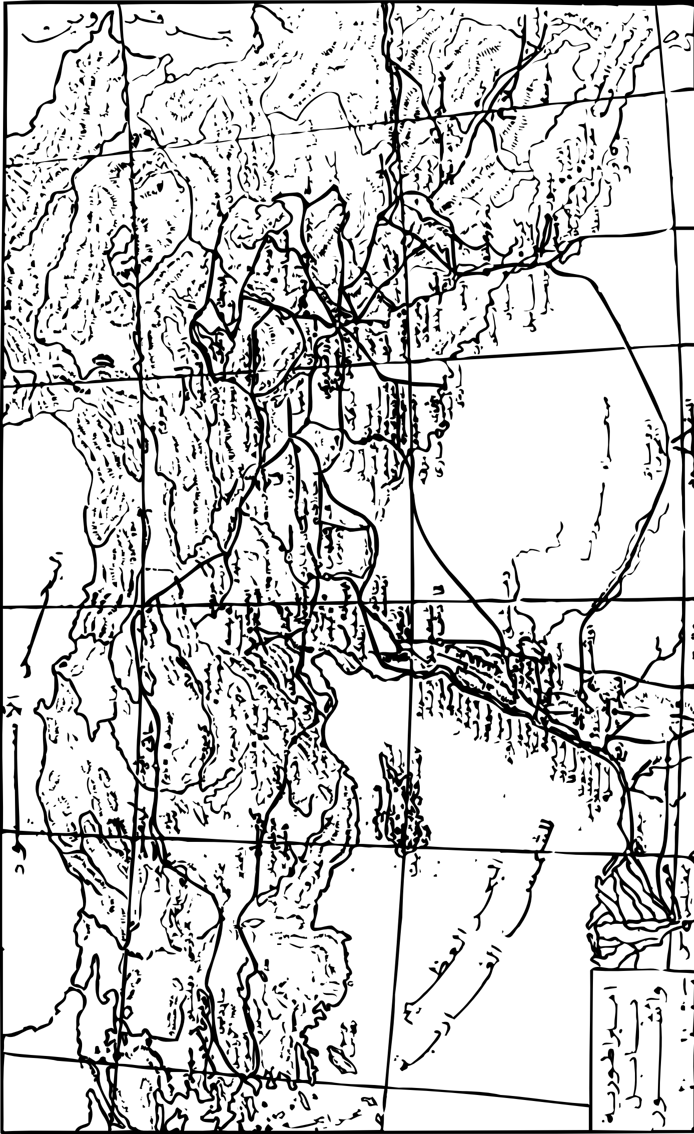
6- آشوربانيبال (بن أسرحدون) (668-627 ق. م)

7- آشور أو بالليت الثاني (611-609 ق. م) ونهاية الدولة الآشورية الحديثة.

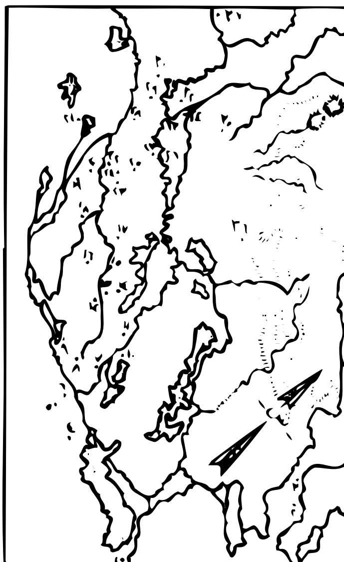
- 538 ق. م قورش الثاني يستولي على بابل.
- 331 ق. م الإسكندر يستولي على بابل.
- 311 ق. م السلوقيون يستولون على بابل.
- 250 ق. م البارثيون (أو الفرثيون) الارزاسيون.



[عن كتاب المرحوم الأستاذ حامد عبد القادر، الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها.
مراجعة وتعليق الدكتور عوض عبد الرؤوف. القاهرة، دار نهضة مصر، 1981]



[عن الكتاب السابق الذكر للأستاذ حامد عبد القادر]



[عن كتاب الأستاذ ليو أوبنهايم، بلاد النهرين القديمة،
لوحة حضارة ميتة شيكاغو، 1964]

1 – البصرة	14 – بسمايا (أدب)	26 – كتيسيفون (طيبسفون)
2 – شوجات زنبيل	15 – دريهيم (سيلوش-	27 – سيلويقا (سلوقية أو
3 – سوسة (شوش)	– داجان)	– سور)
4 – كيزيجا (تل لحم)	16 – إيسين (إيشين أو	28 – سبار (أبو حبة)
5 – أريدو (أبوشهرين)	– بحريات)	29 – الدير
6 – أرو (أور المجير أو المقير)	17 – نيبور (نفَّر)	30 – دور-كوريجالزو
7 – كوتاللا (تل سفير)	18 – ماراد (وانه-وسادوم)	– (عقرقوف)
8 – لارسا (سنكرة أو سنقرة)	19 – دلبات (دليم)	31 – بغداد
9 – أوروك (الوركاء)	20 – بورسبل (برص نمرود)	32 – تل حرمل
10 – لجش أو لكش-جيرسو	21 – كربلاء	33 – إيشخالي
(تللو-لهباء)	22 بابل	34 خفاجي
11 – أوما (تل جوخة)	23 – هورساج-كالاما	35 – أشنونا (تل أسمر)
12 – شوروباك (فارة)	24 – كيش (تل أحيمر)	36 – دير (بادرة)
13 – كيسورا (أبوحطب)	25 – كوته (تل إبراهيم)	37 – سامراء

المراجع

(مرتبة حسب ورود ذكرها في متن الكتاب وهوامشه)

١ - تمهيد عام:

- Lambert, W. G., Babylonian Wisdom Literature. Oxford, Clarendon, 1967.

- Naumann, St. Elmo Nauman, J.R., Dictionary of Asian Philosophies,London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

- Masson Oursel, Paul; La Philosophie en Orient)Fascicule sup- , plementaire de l'histoire de la Philosophie par E. Brehier(Paris,Presses Univeresitares de France, 1984.

- ماسون-أورسيل، بول. الفلسفة في الشرق. ترجمة المرحوم الدكتور يوسف موسى. القاهرة، دار ا لمعا رف

- علي حسين الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بغداد، سلسلة كتب آفاق، ا لعدد 12 , 1985.

- هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش، محاضرات في فلسفة التاريخ-الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبد الفتاح إمام-القاهرة، دار الثقافة، 1986.

- هـ. فرانكفورت، هـ. أ. فرانكفورت، جون ولسون، ثوركيلد جاكوبسن، ما قبل الفلسفة-الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين-بغداد، منشورات دار مكتبة الحياة، 1960.

- د. حسام محي الدين الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، أو بواكير الفلسفة قبل طاليس. الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1973.

- Oppenheim, A. Leo; Ancient Mesopotamia, Portrait of a dead civilization, Chicago, 1964.

- Reiner, Erica Die AKKadische Literatur, ln: Neues Handbuch der Li-. teraturwissenschaft, Band l, Alt-Orientalische Literaturen, Hrsg. W . 1978,Rolling. Wiesbaden, Akad. Verlag, 1978.

- ملحمة كلكاميش، ترجمة المرحوم طه باقر-(عن النص البابلي، مع الاستعانة بعدة ترجمات أوروبية حديثة) بغداد، وزارة الإعلام والثقافة، الطبعة الثالثة،1974.

- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى-دراسة في الأسطورة-سورية وبلاد الرافدين-دمشق، العربي للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، 1987.

- The Epic of Gilgamesh; An English version with an introduction by-, N.K. Sanders Revised Edition incoporating new material London,Penguin Classics 1972.

- The Epic of Gilgmesh, translated by A. Speiser, ln.Pritchard-James B. (Editor); Ancient Near Eastern Texts relating to me Old Testament. 2nd Edition, 3rd Printing 1966, Princeton, Princeton Univ. press. P 79- 99.

حضارة العراق-تأليف نخبة من الباحثين العراقيين. الجزء الأول، بغداد، 1985.
راجع الفصول الخاصة بالأدب (ص319- 386) والعرافة والسحر (للدكتور فاضل عبد الواحد علي) والمعتقدات الدينية (للدكتور فوزي رشيد) ص . 145-196.

- Dialogue on Human Misery Translated by Robert Pfeifer, in: Pitch-ard, J.B.(Editor), Ancient near Eastern Texts, P. 438- 480.

- Muscati, Sabatine; Geschichte und Kultur der Semitischen Volker Zurich Koln, Benziger, Verlay Einsiedeln, 1961.

[لجأت إلى هذه الطبعة الألمانية لتعذر العثور على الترجمة العربية الممتازة ذات التعليقات المهمة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكر].

- Reiner, Erica, Op. Cit. S. I 87 ff.

- د. محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.
- كونتينو جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور-ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، 1986.
- كريمر، صمويل نوح، السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم. ترجمة فيصل الوائلي، الكويت، وكالة المطبوعات (1973)
- كريمر، ص. ن، من ألواح سومر. ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري-بغداد والقاهرة، مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي، 1957.
- د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم-بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، 1983.
- ديورانت، ويل، قصة الحضارة-الشر ق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول-ترجمة محمد بدران-القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (1971).
- د. بهيجة خليل إسماعيل، مسلة حموراي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، المؤسسة العامة للآثار والتراث، دار الحرية للطباعة، 1980
- د. فؤاد ذكريا، خطاب إلى العقل العربي. الكويت، كتاب «العربي» الكتاب السابع عشر، أكتوبر1987.
- د. جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. (محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت، 1988- 1989، (من المخطوطة).
- عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة. القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967 (ص-104- 130).

- Bloch, Ernst;The Principle of Hope. Vol. 3 Translated by Neville Plaiceand Paul Knight. Oxford, Blackwell 1986.

قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) والحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية) تأليف د. إدزارد، وم. هـ. بوب، ف.رولينغ. ترجمة عن الألمانية محمد وحيد خياطة-حلب، دار مكتبة سومر، 1987.
- عبد الغفار مكاوي؛ ترجمة الشعر مع نماذج من شعرنا العربي الجديد بالألمانية-مجلة فصول، المجلد الثامن، العدد الثاني، 1989 ص 179- 200.القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- د. مصطفى العيادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودوروس هيمرو- مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الأول، أبريل-مايو 1989.
- د. شكري محمد عياد، دائرة الإبداع-مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية،1986.
- د. شكري محمد عياد، اللغة والإبداع-مبادئ علم الأسلوب العربي. القاهرة، إنترناشيونال برس، 1988.
- د. نصر حامد أبوزيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص-مجلة فصول، 1986، ص 141- 159.
- د. نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. بيروت، د ار التنوير،1983.
- د. حسن حنفي، قراءة النص-في مجلة «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة العدد الثامن، ربيع 1988، ص 7- 29.
(تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة).
- Dilthey, Wilhelm, Studien zur Grundlegung der Geis-teswissenschaften, Der Aufbau der geschichtlichen welt in der Geistes Wissenschaften. ln: Der Gesammelte Schriften, Bd. Vll, S.3- 75, s. 99. ff
- Gadamer, Hans Georg; Wahrheit und Methode Grundzuge einer,Phanomenologischen Hermeueutik. Tubingen.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Tubingen,1979, 15th Auflage.
- عبد الغفار مكاوي ؛ نداء الحقيقة. مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لمارتين هيدجر-القاهرة، دار ا لثقافة، 1977.
- Salmun, Kurt)Hrsg. (; was ist Philosophies ? Neuere Texte Zu ihrem, selbstverstand 2, erweiterte Auflage. Tubingen, Mohr 1968.
- Habermas; jurgen; Erkenntnis und lnteresse FranKfurt/A. M. 1968.
- Heidegger, Martin ; Unterwegs zur sprache. P. fullingen, G. Neske, 1960.
- د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق، 1985
- د. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. طرابلس، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، 1978
- يوسف أمين قصير، جلجاميش في العالم السفلي (مسرحية شعرية). بغداد، مطبعة شفيق، 1972.
- عبد الغفار مكاوي، القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية. القاهرة، كتاب الهلال، يونيو1989.

2- مدخل إلى الحكمة البابلية:

- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى-مرجع سابق، ص349-359 , 222 , 223.
- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية، مرجع سابق.
- ص. ن. كريمر، السومريون، مرجع سابق، ص 76- 77.
- هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 170- 174.
- Lambert, W.G. Babylonian Wisdom Literature, Op. Cit., P 7. f-

- بارو، أندري، سومر، حضارتها وفنونها (فهرس الأعلام).
- Goethe; J.W. Von; Faust-Teil ll, Verse 11573- 11576 (Hamburger Ausgabe)

الفصل الأول:

3- لأمتدحن رب الحكمة (لدلول-بيل-نيميقي)

-ص. ن. كريمر، من ألواح سومر-مرجع سابق، ص 207- 214.
- لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين تعريب الأستاذين الان البر أبونا والدكتور وليد الجادر. بغداد، جامعة بغداد، 1988،من ص 383- 423.
- الكتاب المقدس-القاهرة، دار الكتاب المقدس، مطبعة عنتر، 1969 (أسفار متفرقة من العهد القديم، وبخاصة أيوب، الجامعة، الأمثال، عاموس، المزامير، التكوين، الخروج..)
- بفايفر، روبرت، المعذب البار، الترجمة الإنجليزية في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص 436 وبعدها.

4- المعذب والصديق:

- بفايفر، روبرت، حوار حول شقاء الإنسان-الترجمة الإنجليزية في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص 438 وبعدها.
- د. فؤاد ذكريا، مذهب الذرات الروحية «المونادولوجيا» عند ليبنتس، في كتابه: آفاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، 1988،ص 167-191.
- د. عبد الغفار مكاوي، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة لفلسفة ليبنتس القاهرة، دار الثقافة، 1974.
- لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مرجع سابق الذكر، ص 383 وبعدها.

5- حوار السيد والعبد:

- Lambert, W. G.; Babylonian Wisdom Literature, op. Cite, The dialogue of Pessimism.
- بفايفر، روبرت، في ترجمته الإنجليزية لهذا الحوار في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص 438

الفصل الثاني:

6- نصائح ونواه:

- لامبيرت، و. ج. أدب الحكمة البابلية، مرجع سابق، ص 96 وبعدها.
- بفايفر، روبرت، ترجمته الإنجليزية لنصائح الحكمة، ص 426 وبعدها في كتاب بريتشارد السابق.
- أحيقار الحكيم-الترجمة العربية للنص السرياني للمطران غريغوريوس بولس بهنام-بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية،1976-
- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص 28.

الفصل الثالث:

7- مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات:

- Imscher (Hrsg.); Lexikon der Antike. Leipzig, VEB Bibliographisches institut, 1972.

- ص. ن. كريمر، من ألواح سومر، مرجع سابق، ص 236 وبعدها

الفصل الرابع:

8- حكم وأمثال وأقوال سائرة:

- ص. ن كريمر؛ من ألواح سومر، مرجع سابق، ص 217.
- د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي-القاهرة، دار نهضة مصر د. ت.
- د. أحمد أمين، قاموس العادات والتعابير المصرية-القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر،
- د. عبدالغفار مكاوي، سافو، شاعرة الحب والجمال عند اليونان. القاهرة، دار المعارف، 1966.

Lichtheim, Miriam; Ancient Egyptian Literature. Los Angeles, 1973 Vol.I, P149-163.

- ملحمة الخلق أو التكوين البابلية (إينوما إليش)، اللوح الرابع (في ترجمة د. بفايفر الإنجليزية، ضمن كتاب بريتشارد السابق الذكر، أو في الترجمة العربية لفراس السواح، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص 55-85)
- هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 231- 234.
- أحيقار الحكيم، مرجع سابق، ص 132 وبعدها.

9- لوحات تاريخية وخرائط:

- لامبيرت؛ مرجع سابق.
- أوبنهايم، بلاد الرافدين القديمة، مرجع سابق، اللوحة التاريخية من إعداد الأستاذ أ. برينكمان.
- حامد عبدالقادر، الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها مراجعة وتعليق الدكتور عوني عبدالرؤوف القاهرة، دار نهضة مصر، 1981.
- د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم، مرجع سابق.
- راينر، إريكا، الأدب الأكدي، مرجع سابق.
- موسكاتي، سابيتين، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، مرجع سابق.

المؤلف في سطور:

د. عبد الغفاد مكاوي

* من مواليد بلقاس، محافظة الدقهلية، جمهورية مصر العربية.
* دكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث، جامعة فرايبورج 1962.
* يشارك في معظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي منذ سنة 1951، واشترك في هيئة تحرير مجلتي «المجلة» و«الفكر المعاصر» في الستينيات والسبعينيات.
* من أهم أعماله في الفلسفة: ألبير كامي، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، مدرسة الحكمة، لم الفلسفة؟، نداء الحقيقة، المنقذ-قراءة لقلب أفلاطون، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والحكماء السبعة.
* ومن أهم أعماله في الأدب: ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، البلد البعيد، التعبيرية، النور والفراشة، هلدرلين، لحن الحرية والصمت، ملحمة جلجاميش، وقصيدة وصورة (العدد 119 من هذه السلسلة).
* نقل إلى العربية نصوصا فلسفية لأفلاطون وأرسطو ولاوتزو وليبنتز وكانط وهيدجر وياسبرز، ونصوصا مسرحية لجوته وبُشنَرْ وبرشت وتانكريد دورست، ونصوصا شعرية لكبار الشعراء الغربيين من سافو إلى جوته وهلدرلين والمعاصرين.
* له ثلاث مجموعات عربية قصصية وعشرون مسرحية وست بكائيات على نفس عربية.
* وراجع عددا من الكتب



اللغة والتفسير والتواصل

تأليف:

د. مصطفى ناصف

أهمها: بحوث فلسفية (لفتجنشتين) والمعتقدات الدينية لدى الشعوب (العدد 173 من هذه السلسلة) وجوته والعالم العربي (تحت الطبع).

* سبق له التدريس بجامعات القاهرة وصنعاء وبرلين الحرة, ويعمل في الوقت الحاضر أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة الكويت.

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب النصوص الكاملة لما يعرف بأدب الحكمة البابلية، وهي التي اكتشف معظمها في مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال، واستطاع الأثريون وعلماء اللغتين السومرية والأكدية-بعد جهود مضنية ورائعة بدأت منذ حوالي منتصف القرن الماضي-أن يفكوا رموزها وأسرارها، وينشروا أصولها وترجماتها إلى اللغات الحديثة.

ويبدأ الكتاب بتمهيد عام تحدد فيه مفاهيم الحكمة، والتاريخ، والأدب، والإبداع والأسطورة والدين والطاعة... الخ في حضارة وادي الرافدين القديمة، ثم يقدم شرحا وافيا لأشهر تلك النصوص، وهي تدور حول مشكلات وهموم واجهها وعاناها الإنسان في إحدى حضاراتنا القديمة، ومازالت تشغلنا وتتحدانا إلى اليوم.

والكتاب محاولة لقراءة هذه النصوص القديمة من داخلها وفي إطار سياقاتها المختلفة قراءة تاريخية-ذاتية، ومتعاطفة ونقدية في آن واحد. وهي قراءة تهتدي بفلسفة التفسير أو التأويل المعاصرة ومناهجها (الهيرمينويطيقا)، بحيث يتحول فعل القراءة إلى تجربة حية يتعانق فيها الحاضر والماضي، وينصهر أفق القارئ المعاصر بقدر الطاقة مع أفق الكاتب أو الكتاب القدامى المجهولين.

فليست حضاراتنا القديمة هي «حضارات الموت والظلام» التي انقضت، وإنما هي تراث عريق وثقيل لا تزال جوانبه السلبية فعالة في تكويننا وسلوكنا الحاضر، ويتوقف علينا نحن أن نستوعبه وننقده لكي نتجاوزه بإبداع تراث جديد أكثر حرية وعدلا وأملا، وأقل بؤسا وظلما واستبدادا.